68e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 30 28 JUILLET 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

Abbé R. DESVOYES
Secrétaire

NOTES DE PHILOSOPHIE

SOMMAIRE

1. G. Madinier, *La Conscience morale.* — 2. J. Tonneau, *Devoir et Morale.* — 3 *Peut-on se passer de métaphysique ?* (ouvrage collectif). — 4. J. Pirlot, *Destinée et Valeur. La philosophie de René Le Senne.* — 5. Edm. Barbotin, *La théorie artistotélicienne de l'intellect d'après Théophraste.* — 6. G. Marcel, *L'Homme problématique.* — 7. A. Etcheverry, *Le Conflit actuel des humanismes.* — 8. J. Delhomme, *Vie et Conscience de la Vie.* — 9. Lydie Adolphe, *L'Univers bergsonien.* — 10. Simon Frank, *Dieu avec nous.* — 11. A. Marc, *Raison philosophique et Religion révélée.*

1. — Le petit volume de M. Madinier, professeur à l'Université de Lyon, retiendra l'attention des penseurs catholiques. **La conscience morale** étant pour l'individu le juge de la moralité, il est nécessaire d'en poser le fondement et d'en préciser la valeur [1].

La considération de la conscience comme structure psycho-sociologique montre l'insuffisance de l'empirisme, du freudisme et même, nonobstant la part de vérité qu'il renferme, du sociologisme. Disons, si l'on veut, que la conscience morale est produite par les pressions sociales, mais non pas qu'elle *n*'est produite *que* par les pressions sociales. Elle implique, en effet, un jugement personnel ; elle est activité judicatoire. Les structures qui la manifestent doivent elles-mêmes être jugées et au besoin remises en question. En un sens, la conscience juge en dernier ressort ; si elle s'incline devant une autorité, c'est qu'elle juge qu'il est de son devoir de le faire.

Quel principe intérieur sera l'appui de la conscience pour juger de l'ordre moral ? L'ordre moral est avant tout un ordre rationnel dont prend conscience le sujet pensant. Le *Cogito*, source de la conscience psychologique, l'est aussi, en définitive, de la conscience morale qui prolonge la conscience psychologique et s'affirme comme une orientation libre vers le devoir, comme une aspiration vers un Absolu, supérieur à tous les objets qui absorbent nos désirs tout en les dépassant.

Mais qu'est-ce que « devoir » et « obligation » ? Ni la raison *a priori* (Kant), ni l'expérience morale (Bergson), prises exclusivement, n'en peuvent rendre compte. Devoir et obligation sont des exigences de la raison, mais d'une raison qui participe à la pensée et à la vie des autres hommes. Faut-il remonter à Dieu pour trouver leur ultime fondement ? Une page de l'A. est ici à citer :

> Dieu n'est pas un être parmi les êtres et extérieur à eux ; il est le principe des êtres. Dieu nous est, suivant le mot de S. Augustin, plus intérieur que nous-mêmes... *L'obligation n'est rien que la création éprouvée et comprise par la créature quand elle devient intelligente.* L'homme reconnaît alors que sa nature et son individualité ne lui appartiennent pas, et qu'il est en quelque sorte délégué à l'achèvement de la création. Ainsi comprise la morale s'achève en attitude religieuse... Nous pensons que se croire obligé, c'est déjà croire en Dieu, au moins implicitement. Il n'y a pas deux choses : Dieu d'un côté, l'obligation de l'autre. L'obligation est une expérience de notre dépendance des valeurs, une expérience de notre contingence. Se reconnaître comme obligé vraiment, c'est affirmer déjà Dieu.
>
> Peut-être n'ajoute-t-on rien à la raison, en la fondant sur Dieu. Mais, en lui reconnaissant une origine divine, on la prend pour ce qu'elle est. Je pourrais ne voir dans l'ordre imposé par la raison que simple convenance, harmonie, organisation utile, toutes choses bonnes m'invitant à les aimer, mais dont je pourrais, à la rigueur, me désintéresser, en me mettant au-dessus d'elles. Concevoir la raison comme divine, c'est concevoir cet ordre comme un tout, à l'intérieur duquel je me mets et où se joue ma destinée. La religion nous fait passer de l'abstraction au drame, c'est-à-dire au réel. Fonder l'obligation, c'est la considérer comme un absolu et reconnaître que je dois m'y soumettre *humblement et totalement.*

Ces réflexions montrent quel rapport étroit unit la conscience morale à la religion : loin d'en faire deux centres radicalement différents de perspective sur la conduite et la destinée, l'A. affirme entre elles une unité telle qu'elles se compénètrent efficacement :

> Certes, la religion et la morale diffèrent. La première nous oriente vers une destinée qui n'est pas de ce monde, mais qui s'élabore et se décide en ce monde. La conscience religieuse ne pourra pas, en tant que telle, déterminer tel devoir particulier, le meilleur régime étatique, *hic et nunc.* Il faudra pour cela s'appuyer sur la psychologie, l'histoire, la sociologie. Mais ce que la morale demande à la vie religieuse, c'est d'abord un approfondissement, un renouvellement du sujet. La vie religieuse, d'autre part, implique une attitude intérieure qui, pour être authentique, doit se manifester extérieurement. L'amour de Dieu et l'amour du prochain ne sont qu'un seul amour et un même devoir. C'est en sauvant le monde que l'individu se sauve... Ce n'est pas en se retirant dans sa conscience, source d'une prétendue vie intérieure, que le sujet se pose, c'est dans son comportement qu'il s'affirme...

[1] Gabriel Madinier, professeur à l'Université de Lyon. *La Conscience morale.* In-16 de 122 p., 240 fr. — Paris, P.U.F. 1954.

C'est avec ces hauteurs de vue que nous sommes invités à suivre le développement de la conscience morale : pour qui pratique une religion, l'éducation morale s'inscrit dans son éducation religieuse :

La vie religieuse apporte à la conscience lumière et force. Et cette force découle de cette lumière, comme cette lumière s'accroît de cette force ; *le propre de la vie religieuse est d'opérer cette synthèse.* Avec la religion, le devoir devient concret et réel. De plus, par son appartenance à une société religieuse, l'individu participe à une vie collective, et reçoit une structure intellectuelle et morale infiniment supérieure à celle qu'il se donnerait soi-même. Cette société donne à l'individu les précisions utiles sur son devoir ; comme toute législation positive, elle détermine, confirme, sanctionne les indications de la conscience et de la raison ; elle fixe le précepte et le conseil.

L'éducation religieuse, plus profondément, organise la conscience morale, et fond, en une unité vivante, représentations et sentiments. Elle présente à l'âme un système d'idées fortement rattachées à la relation qui l'unit à Dieu, et organise autour de cette relation toute sa vie... La conscience est la voix même de Dieu appelant l'homme à collaborer à la création avec lui, ainsi l'effort humain s'intègre dans le tout des choses. En assignant à l'homme, comme fin de son activité, l'espérance d'un Bien au-dessus de tout bien, la possession même de Dieu, elle confère au devoir non une valeur immense, ce serait trop peu dire, mais une valeur absolue ; il est l'unique nécessaire par quoi s'opère le salut. Par l'amitié filiale et confiante qu'elle développe entre l'homme et Dieu, par les espérances infinies qu'elle découvre, elle crée l'enthousiasme généreux. La religion soutient l'homme, comme dit Bergson, par le mouvement même qu'elle lui donne en le replaçant dans l'élan créateur.

Une telle doctrine, n'est-il pas vrai ? doit retenir l'attention du croyant, bien plus, de tout esprit sans préjugé et loyal.

* *

2. — De cette belle étude, il convient de rapprocher l'article du R. P. Tonneau, **Devoir et Morale**, paru l'an dernier (avril) dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* [2].

[2] J. Tonneau, O. P. *Devoir et Morale*, dans *Rev. Sc. phil. et théol.* 1954, p. 233-252.

Ici encore le caractère rationnel de l'obligation morale est bien mis en relief. La morale vécue peut revêtir des formes particulières selon les étapes de la civilisation ou les conditions de vie sociale ou politique ; mais une morale parvenue à sa maturité et philosophiquement critiquée doit échapper à ces formes particulières :

Elle doit être capable de les accueillir toutes et de les comprendre ; elle doit en rendre compte, les justifier, en marquer les limites et pour cela rejoindre la seule règle absolument constante et universelle des mœurs humaines, la règle de raison dont les autres ne sont que des réalisations concrètes et limitées.

C'est là le thème fondamental de cette étude remarquable.

* *

3. — Voici un recueil d'études philosophiques, dont il faut connaître l'histoire pour comprendre le disparate de son contenu. « On avait demandé, nous dit-on, à un jeune agrégé, ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, de reprendre contact avec ses camarades de promotion et, au-delà, avec de jeunes philosophes d'orientation aussi variée que possible, dans le but de dégager la place de la métaphysique dans l'esprit de notre époque. C'est ainsi qu'est né le volume collectif portant pour titre cette simple interrogation : **Peut-on se passer de métaphysique ?** » [3]

« Collectif, cet ouvrage ne l'est que d'une manière bien extérieure. Il n'y a eu aucun contact, aucune tentative de coordination entre les différents auteurs. » Il suffit de parcourir le volume pour se rendre compte de la vérité de ces affirmations. La métaphysique, telle que la concevait Aristote ou S. Thomas, reçoit ici fréquemment de bien rudes assauts. Pour l'un, la métaphysique est un mythe qui naît de l'orgueil philosophique ; pour l'autre, les métaphysiciens sont incompréhensibles ; la vraie philosophie consiste à décrire les choses et les autres dans le langage scientifique, le seul qui, par l'intermédiaire des choses, soit accessibles à tous. Et voici deux Normaliens qui, à la suite de Lénine, exaltent le marxisme qui « n'a rien qui ressemble à du « sectarisme » dans le sens d'une science repliée sur elle-même et ossifiée, surgie à l'écart de la grande route du développement de la civilisation universelle. » Un autre développe le thème selon lequel il ne peut y avoir d'objet de la métaphysique. Pour celui-ci, aucune continuité entre la science et la philosophie : comment la métaphysique pourrait-elle reprendre à son compte un effort de connaissance qui lui échappe ? Pour celui-là il n'existe pas de métaphysique sans un acte de foi qui ne veut pas s'avouer tel. Mais à côté de ces thèses négatives, d'autres auteurs ont apporté une construction positive et proclamé la nécessité de la métaphysique, tant au point de vue rationnel que religieux ; ou encore montré le lien intime unissant la psychologie et la métaphysique, ou situé le prolongement de la métaphysique dans l'expérience mystique. Un prêtre, M. l'abbé Fontan, montre la liaison entre l'acte humain et la reconnaissance de la réalité métaphysique, dont l'affirmation suprême est Dieu.

M. l'abbé Bissières, agrégé de philosophie et ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, avait accepté la direction du volume ; mais il ne se sent nul droit ni d'en « unifier », ni d'en « coiffer » le contenu. Cependant il a cru de son devoir d'exposer ses propres idées, d'une part sur les conceptions métaphysiques, d'autre part sur l'itinéraire à suivre pour restaurer la métaphysique elle-même. Nous avons beaucoup aimé l'attitude franche adoptée par cet auteur en face du dialogue qui s'institue entre les divers types de pensée métaphysique :

Une pensée métaphysique qui voudra rendre compte de tout le réel devra donc aussi rendre compte de la valeur des options opposées. Une pensée authentique ne saurait être fondée sur le mépris : le mépris risque bien d'être le signe d'une pensée mutilée.

Mais si la pensée métaphysique est solidaire des options dernières qui engagent toute la vie, *il faut écarter absolument de la pensée métaphysique toute idée de probabilité ou de compromis*, au moins sur les

[3] « Nouvelle Recherche ». *Peut-on se passer de métaphysique ?* (Maurice Audebert, Jean Crocis, Pierre Fontan, Françoise de Gruson, Louis Jugnet, Louis Millet, Jean-Edouard Morère, Maurice Mouillaud et Jean Deprun, Joseph Rassam, M.-S., Marie-Thérèse Sylvestre-Rey René Bissières, directeur du volume). — In-16 de 448 p., P.U.F. 1954.

questions essentielles. Il n'est pas probable que l'âme est immortelle ou que Dieu existe : cela est ou cela n'est pas... La métaphysique, terrain du dialogue, ne saurait être le domaine de l'opinion et du compromis.

Le mérite et l'avantage du volume est de présenter l'orientation de la philosophie contemporaine en ses sens multiples, et cela par la pensée et la plume d'auteur convaincus du bien-fondé de leurs positions respectives. Il ne peut être qu'intéressant de se référer à ces études de première main. Mais cet intérêt ne saurait, pour l'ensemble des lecteurs, compenser un certain danger, celui que signale si heureusement M. Bissière : concevoir la métaphysique comme une science de simples probabilités. La lecture de ce volume est réservée aux philosophes avertis.

* *

4. — De M. Le Senne, l'*Ami* a recensé (1950, p 358) le « *Traité de Caractériologie* » qui occupe une place centrale dans la philosophie de cet auteur. Aujourd'hui, grâce à M. Pirlot, nous pouvons présenter une synthèse parfaitement agencée de la pensée de Le Senne, et qui a d'ailleurs reçu du philosophe une approbation sans réserve. Dans les publications des Facultés de Namur, cet ouvrage fait heureusement suite à l'étude du P. Troisfontaines sur Gabriel Marcel (*Ami*, 1954, p. 181). **Destinée et Valeur** constitue donc une introduction qualifiée à l'œuvre de Le Senne [4].

Quelle qu'ait pu être sur ce philosophe l'influence première de Hamelin et de Rauh, la pensée de Le Senne est devenue très personnelle : de l'idéalisme, elle s'est dirigée vers un spiritualisme authentique, pour aboutir aux confins d'une religion naturelle, bien proche de celle qu'enseignent nos théodicées catholiques.

C'est en partant du moi que Le Senne place l'origine de toute philosophie véritable : le moi, avec le sentiment de l'obstacle qui l'éveille à la conscience de son infirmité comme « moi distinct de l'Esprit infini ». C'est encore l'obstacle

> qui nous révèle, dans le non-moi, l'extériorité des déterminations et nous fait pressentir la valeur à conquérir. On peut dire aussi qu'il suscite la philosophie, en nous faisant naître à la conscience de nous-mêmes et de nos besoins et au sens de notre destinée. La tâche essentielle de la philosophie sera d'abord de reconnaître l'obstacle, puis de décrire le moi et d'aider à son accomplissement (p. 40).

Tel est le thème général.

Pour Le Senne, l'idéalisme s'impose ; la matière elle-même est intérieure à l'esprit. Non pas qu'il faille nier l'existence de la matière qui, à notre plan, posssède une « réalité relative », une semi-indépendance :

> La nature manifeste sa spiritualité lorsqu'elle s'ouvre à notre effort pour la comprendre et lorsqu'elle se prête à notre action, bref lorsqu'elle sert notre épanouissement spirituel. Indépendance véritable, cependant, car il y aura toujours en elle des ombres, des résistances qui solliciteront notre recherche. La nature prend indéfiniment du champ par rapport à nos tentatives de pénétration ; elle s'offre et se refuse à la fois, à l'instar d'une coquette qui « ne se dérobe à nous que pour nous attirer à l'écart et s'y faire prendre ». Ce n'est ni le réalisme pur — à savoir matérialiste — selon lequel la matière serait entièrement inconnaissable [ni l'idéalisme] qui la ferait parfaitement transparente à nos esprits (p. 46).

Nous ne sommes pas en face d'un idéalisme subjectiviste ou même de l'idéalisme transcendantal de Kant s'arrêtant devant un impénétrable noumène : c'est un idéalisme complet où l'objet s'oppose au sujet dans la pensée. Ainsi le non-moi, quoique distinct du moi particulier, ne peut être extérieur au Moi pur. Mais le moi, qui se sait fini, « se sent en même temps supérieur et antérieur aux déterminations qu'il saisit, aux rapports par lesquels il les lie et les distingue, aux démarches émotionnelles qui font de lui un moi empiriquement qualifié » (p. 49). C'est là que le moi fini, particulier, peut découvrir immanent à lui-même, l'Esprit infini qui nous dépasse sans que nous en soyons séparés. Il en est de même en chaque conscience, et la contradiction entre les consciences conduit à l'affirmation de Dieu. Leur opposition n'est jamais absolue : une identité profonde existe entre les antagonistes. Dès lors, en surmontant l'obstacle qui les sépare, les moi finis s'avancent vers un enrichissement illimité ; mais ils ne le peuvent

> que par un Moi infini qui leur ouvre une carrière sans terme, en les appelant à s'identifier toujours plus à lui. D'autre part, si Dieu veut manifester sa volonté créatrice dans un monde en expansion, la contradiction doit naître. Etant amour, liberté, personne, il met l'amour et la liberté dans ce qu'il crée, dans ce qu'il aime ; il émet des personnes pour qu'elles s'unissent à lui. Comme il ne peut se les identifier tout à fait sans les absorber et arrêter le mouvement de la vie et de la conscience, il faut que la contradiction nous ramène à notre finitude et nous ouvre aussi des possibilités d'action. En la subissant, nous restons distincts de notre source ; en la surmontant, nous nous unissons à elle et nous nous créons nous-mêmes (p. 50).

Nous sommes loin des précisions de la philosophie thomiste : le point de départ se ressent du *Cogito* de Descartes, mais l'aboutissement rapprochera Le Senne des solutions classiques. Si la contradiction est le point de départ de la recherche, le déploiement de la recherche s'oriente en quatre mouvements, science, morale, art, religion.

> La religion s'avère indispensable au moi ; sans elle, il ne saurait s'épanouir entièrement. Elle est donc indestructible : les progrès de la science, le pouvoir politique ne l'anéantiront jamais, puisqu'ils ont besoin d'elle ; on peut porter des coups à la structure où elle s'objective, on ne peut rien contre sa nécessité intime (p. 117).

Le moi, dépassant les déterminations qui le situent, le moi spirituel et libre est appelé à se personnaliser : sa destinée est de viser et d'obtenir la *valeur*. La valeur glorifie notre existence en accroissant en nous la confiance, la puissance, la lumière intérieure, la richesse émotionnelle ; ainsi la valeur est spirituelle. En un mot, si la détermination est impersonnelle, la valeur s'identifie avec la personnalité. Elle est, pour l'homme, une révélation de l'absolu. Ainsi, malgré les résultats parfois déconcertants de l'infusion de la valeur dans la vie humaine, il faut affirmer la légitimité de la démarche vers la Valeur absolue, Dieu. N'est-ce pas d'ailleurs la tâche du spiritualisme, d'établir l'affirmation d'une Valeur absolue ?

[4] Jules PIRLOT, prof. de philosophie au Séminaire de Floreffe. *Destinée et Valeur. La philosophie de René Le Senne*. In-8 de 222 p., 140 fr. (belges). — Louvain (Nauwelaerts), Paris (Vrin), 1954.

Une philosophie personnaliste cherche Dieu de préférence dans l'expérience du moi... L'expérience révèle un moi spirituel fini, rattaché à un Esprit illimité, auquel appartient aussi la valeur ; la diffraction met face à face, au sein du « je », Dieu et le moi déterminé : celui-ci s'éveille à lui-même sous la morsure d'une contradiction dont les termes s'opposent finalement pour une Conscience suprême. Il suffit ici de reprendre ces vérités premières, auxquelles une réflexion sur les valeurs viendra donner un surcroît de solidité et d'intérêt vital. Leur contenu doctrinal peut s'exprimer ainsi : *Dieu et le moi sont les deux termes d'une relation théandrique telle qu'on ne peut ni les séparer, ni les identifier* (p. 148).

...Le dernier mot de la théologie est sans doute que Dieu ou la Valeur est mystère. La Valeur en son unité déborde toute synthèse, toute opposition de ces valeurs qui émanent d'elle comme des reflets affaiblis. La Personne divine en son infinité surpasse toute détermination par laquelle nous essayons de la penser et toute épreuve qui nous est concédée de l'existence personnelle. C'est pourquoi la connaissance de Dieu est d'abord négative ; elle le vise, au delà de tout ce qu'on peut en dire, comme le non-être de tout ce qui est déterminé et existant. Mais si la théologie n'est pas une négation pure et simple de Dieu, il faut bien qu'elle soit aussi positive. Puisque Dieu est à la source de notre existence et de nos épreuves de valeur, son non-être n'est pas celui du néant, mais celui d'un surêtre qui, à la fois, dépasse la détermination et l'expérience et ne laisse pas d'y transparaître. Le mystère divin ne peut jamais être épuisé ou parcouru ; plus on y fait de progrès, plus on voit s'étendre, au delà de ce qu'on en atteint, l'immensité par laquelle il déborde ce qu'il révèle de lui-même. Toutefois il autorise et encourage les efforts de l'homme qui tente de puiser quelque peu à l'Inépuisable... (p. 162).

C'est en s'unissant de plus en plus à la Valeur divine que l'homme trouve la voie du salut. Nos décisions morales, si elles sont conformes à la sagesse, si elles impliquent foi en la valeur et en notre spiritualité, impliquent aussi foi en notre survie. Nier notre survie,

c'est démissionner spirituellement en admettant que notre esprit est un simple reflet de la matière, condamné à disparaître avec elle ; c'est croire que la valeur nous trompe, puisqu'elle nous échappera à la fin ; c'est oublier que l'Absolu, en nous unissant à lui nous prend sous sa protection et nous établit audessus des vicissitudes du temps. La mort en est une, la plus grave, mais qu'importe, en nous dévouant à la Valeur, nous nous mettons finalement à l'abri de la mort elle-même... (p. 179).

C'est là le terme de la philosophie. Elle nous éclaire sur notre vocation, qui est de vouloir la valeur. Par elle, nous reconnaissons les sollicitations qui nous en parviennent. Elle nous fait discerner les moyens, les secours par lesquels nous triompherons méritoirement des obstacles. Elle promet déjà un succès à nos efforts, en nous montrant « Dieu qui nous soutient et nous attire ». S'il nous est donné par elle de conduire notre vie jusqu'au salut, n'y trouvons-nous pas « le plus puissant motif de fierté et de confiance » ?

C'est sur ces nobles et réconfortantes affirmations que nous voulons laisser nos lecteurs. Ils y trouveront, transposées en un langage philosophique qui n'a ni précision, ni la logique de celui de S. Thomas, des perspectives qui sont, relativement aux conclusions du Docteur Angélique, bien proches sinon identiques.

* *

Dans la *Revue Thomiste* (1954, II), M. FOREST a donné un excellent résumé de « *La Pensée de René Le Senne* ». La pensée profonde du philosophe est, dit-il, d'établir la primauté de la valeur. « Le texte principal où ces idées sont exposées est la communication à la Société française de philosophie de 1945 sous ce titre : « *Qu'est-ce que la valeur?* »

« La valeur est reconnue dans notre expérience même. Elle est visée au delà de toutes les déterminations. Nous ne pouvons pas la créer. A certains moments nous la voyons dans notre vie ; elle a un caractère gratuit, donné. Ainsi ce qu'un homme cherche dans la valeur c'est toujours ce qu'il n'avait pas, ce qu'il ne pouvait se donner. Le caractère propre de l'expérience de la valeur est d'être une révélation. Ces analyses peuvent nous conduire à une interprétation philosophique de la valeur. Elle n'apparaît pas dans une création telle que l'entendent l'idéalisme ou l'existentialisme. Si elle était entièrement notre œuvre, elle risquerait d'apparaître subjective, arbitraire. Elle ne peut davantage avoir une objectivité qui la ramènerait au caractère de la chose. On maintiendra ce qu'il y a en elle à la fois de donné et d'idéal en disant de la valeur qu'elle est une relation à l'absolu » (p. 389).

M. Forest note avec raison que la pensée de Le Senne peut à ce moment soulever d'assez nombreuses difficultés. Le défaut de cette pensée est la défiance de l'ontologie :

« Il semble toujours à Le Senne que l'être menace l'expérience spirituelle. Pour affirmer simplement de l'expérience qu'elle est, il faudrait la ramener à la détermination. Pour la penser dans toute son originalité nous avons besoin de catégories que la représentation de l'être ne permet pas de former... Pour bien entendre l'expérience spirituelle nous devons reconnaître, au-delà même de l'idée de l'être, l'universelle présence de la valeur » (*id.*).

* *

5. — La nature de l'intelligence chez Aristote pose un problème qui est loin d'être élucidé. Voilà vingt ans que M. De Corte a publié, sur le sujet, une thèse remarquable (cf. *Ami*, 1937, p. 613-614). Ouvrage de grande valeur, disions-nous, mais qui, à coup sûr, sera âprement discuté. Depuis cette époque, en effet, plusieurs auteurs ont repris la question en étudiant soit l'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote (G. Soleri, A. Mansion), soit la doctrine de la participation (M. D. Philippe), soit encore la conception de l'immatériel chez Aristote (F. Verbeke).

M. Edmond BARBOTIN, Maître de Conférences à l'Université de Strasbourg, apporte aujourd'hui sa contribution à l'œuvre commune. Plus exactement dans cet ouvrage sur la **Théorie aristotélicienne de l'Intellect** il veut découvrir la pensée authentique d'Aristote dans les commentaires de Théophraste d'Erèse, disciple et successeur d'Aristote à la tête du Lycée. Il tient Théophraste pour un commentateur fidèle des écrits du Maître et il estime qu'on peut trouver chez lui la lumière apte à dissiper la plupart des obscurités. L'ouvrage est solidement ordonné. Une première partie étudie l'intellection et ses principes ; la seconde partie recherche l'origine de l'intellect : c'est la plus délicate.

[5] Edmond BARBOTIN. *La théorie aristotélicienne de l'Intellect d'après Théophraste*. In-8 de 312 p., 1160 fr. — Louvain (Publications universitaires). Paris (Vrin), 1954.

Dans la première partie, l'étude concernant l'intellection et la nature de l'intellect en puissance met en relief la passivité de l'intellect, sa potentialité par rapport aux objets à connaître, l'assimilation qui se produit entre objet et sujet, assimilation dans laquelle

la causalité de l'objet compose avec celle du sujet sans qu'aucune d'elles nuise à sa rivale ; ou plutôt toute rivalité disparaît ; l'une et l'autre causalité sont bien réelles, mais se situent à des niveaux différents. Leur concours n'est pas un heurt de forces antagonistes, mais la collaboration hiérarchique de l'excitant et de la cause propre (p. 125-126).

La doctrine aristotélicienne comporte aussi l'existence d'un intellect actif. Dans la première partie, l'A. se contente d'en étudier le rôle et les rapports avec l'intellect en puissance. On connaît à ce sujet le texte d'Aristote, dont le commentaire fera l'objet du reste du volume.

Il y a, d'une part, l'intelligence capable de devenir toutes choses, d'autre part, l'intellect capable de les produire toutes, semblable à une sorte d'état, comme la lumière : d'une certaine manière, en effet, la lumière elle aussi fait passer les couleurs, de l'état de puissance à l'acte. Et cet intellect en est séparé, impassible, sans mélange, étant acte par essence. Toujours, en effet, l'agent est supérieur au patient et le principe à la matière. C'est une même chose que la science en acte et son objet ; sans doute, la science en acte est-elle antérieure selon le temps ; mais il ne faut pas croire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas. C'est lorsqu'il a été séparé qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel. Mais nous ne nous souvenons pas, car ce principe est impassible, tandis que l'intellect passif est corruptible et que, sans lui, il n'y a pas de pensée (*De Anima*, III, 5).

Combien d'obscurités recouvrent ce texte ! Nous ne pouvons songer à les étudier ici à la suite de notre auteur. Tous les problèmes qu'elles soulèvent sont d'ailleurs loin d'être éclaircis. A tout bien prendre, il paraît néanmoins certain qu'Aristote explique l'activité intellectuelle de l'homme par l'union et la collaboration transitoire de deux principes : l'un, dominateur et éternel dans son essence, l'autre subordonné et corruptible. Et cela, Théophraste cherche à l'exprimer par la notion de « mélange ».

Les plus sérieuses difficultés de la théorie aristotélicienne sont abordées dans la seconde partie : l'origine de l'intellect. Les problèmes sont nettement délimités : apparition de l'intellect ; immanence et transcendance de l'intellect , origine divine de l'intellect.

Pour Aristote, tout au moins selon l'interprétation de Théophraste, l'apparition de l'intellect en puissance

semble résulter de la convergence de deux lignes de causalité indépendantes ; d'une part, la série des phénomènes biologiques, inaugurée par l'acte générateur et dont le physicien s'efforce de retracer l'enchaînement ; d'autre part, une causalité extrinsèque, mystérieuse en sa source et son déploiement, et qui s'affirme, sans se révéler, dans son résultat : l'apparition de l'intellect dans l'embryon (p. 190)..

Quant à l'intellect actif, son apparition présente une difficulté exceptionnelle :

affranchi dans son acte de toute dépendance corporelle, et seul divin, il préexiste d'une certaine manière, à la formation de l'embryon et s'introduit en lui du dehors pour le couronner et l'achever dans la ligne de sa détermination spécifique (p. 194).

Origine extrinsèque, dont l'explication manque...

A ce point de l'enquête se pose une question cruciale : l'intellect « psychique », immanent à l'homme, s'oppose-t-il à un transcendant et autonome ? Transcendance de l'intellect actif ? Les fragments de Théophraste veulent, semble-t-il, apporter une solution à cette apparente antinomie opposant ces deux intellects. Le disciple érésien d'Aristote affirme d'une part l'immanence de l'intellect actif, et, d'autre part ne lui dénie pas une transcendance actuelle. Comment expliquer ce double aspect ?

Tout concourt à présenter le νοῦς comme un principe transcendant qui se communique dès l'origine de la vie, d'une manière stable et sans se diviser, à la multitude illimitée des individus humains enracinés dans l'ordre de la nature. Si l'on en convient, il faut reconnaître que l'intellect, dans l'homme, est une *communion* à un principe « surnaturel »... L'Erésien affirme, en effet, la pénétration de l'intellect dans l'homme, mais n'envisage pas les rapports qui s'établissent, par là même entre l'individu et le νοῦς transcendant... (Toutefois) l'union très étroite des deux intellects jointe à une commune provenance de l'extérieur, l'immanence et la transcendance simultanées du νοῦς manifestent plus clairement que, par tout ce qu'il y a en lui de « noétique », l'homme communie au divin et au transcendant (p. 239-240).

C'est donc une idée de participation, obscurément ébauchée chez Aristote, qui reçoit de Théophraste une confirmation autorisée. Mais cette participation qui ne ressemble pas à la participation platonicienne et de qui, d'autre part, est absente de toute idée de création, condamne le système à demeurer sans issue. A cet égard, l'interprétation créationniste semble venue, au cours des âges, combler une lacune de la pensée péripatéticienne antérieure...

On voit tout l'intérêt philosophique présenté par l'ouvrage de M. Barbotin. Ajoutons qu'au point de vue critique, rien n'y fait défaut : les textes d'Aristote sont cités d'après les meilleures éditions ; les fragments de Théophraste, édités avec les variantes et les contextes les plus intéressants des citateurs ; les tables des références aux textes de Théophraste et d'Aristote, soigneusement établies. La table alphabétique des matières permettra au lecteur de s'orienter dans la recherche des idées émises et des termes philosophiques employés.

* *

6. — M. Gabriel Marcel doit être rangé sans conteste parmi les philosophes croyants de notre époque. Mais sa philosophie dépasse les cadres de la philosophie traditionnelle de l'Eglise, philosophie qui, déclare Pie XII, « défend l'authentique et exacte valeur de la connaissance humaine, les principes inébranlables de la métaphysique, principes de raison suffisante, de causalité et de finalité » (Encycl. *Humani generis*).

En posant le problème de l'homme [6], de l'homme tel qu'il se rencontre au cours de sa route ter-

[6] Gabriel Marcel. *L'Homme problématique*. In-16 de 190 p., 495 fr. — Paris, Aubier, 1954.

restre, notre philosophe observe à juste titre que cet homme, « à partir du moment où il entreprend de se poser lui-même comme un absolu, c'est-à-dire de se libérer de toute relation, de toute référence à un autre que lui-même, ne peut, en dernière analyse que se détruire ou bien, ce qui d'ailleurs revient au même, déboucher dans une idolâtrie qui prend pour objet une abstraction telle que la classe ou la race, c'est-à-dire quelque chose d'incomparablement inférieur à cela même dont il entendait s'affranchir » (p. 61-62).

Dans quelles conditions cette référence de l'homme à un autre que soi, à un plus grand que soi, pourra-t-elle donc être maintenue sans que la pensée retombe dans de telles erreurs ? D'après notre auteur, l'essentiel serait « d'en finir avec l'idée d'un Dieu-Cause, d'un dieu concentrant en soi toute causalité ou encore, en langage plus rigoureux, avec tout usage théologique de la notion de causalité » (p. 63). L'idée de causalité, en effet, sera toujours « inséparable de l'existence d'un être pourvu de pouvoirs instrumentaux » (p. 64). Dans cette perspective, il faut à l'homme « quelque chose », qui soit un lieu où devient possible la rencontre de la liberté et de la grâce ; dans cette perspective,

> l'idée de la grâce doit être jugée fondamentale, et je serai même porté à dire que c'est seulement à partir d'elle que nous pouvons, si gauchement que ce soit, nous élever vers l'affirmation, je ne dirai pas de l'existence, mais de la présence de Dieu. Seulement la presque insurmontable difficulté à laquelle nous nous heurtons vient de ce que, si nous ne nous contentons pas des déterminations trop abstraites et parfois verbales dont le théologien s'est si souvent satisfait par le passé, nous sommes presque inévitablement exposés à la tentation de naturaliser la grâce, c'est-à-dire de l'interpréter comme une force ou comme un supplément de force qui émanerait d'on ne sait trop quelle centrale mystérieuse, à laquelle serait assimilée la puissance ou la volonté divines...
>
> ...On peut admettre... que jusqu'à une époque relativement récente, la théologie a trop souvent emprunté son équipement conceptuel à des philosophies qui dans leur principe n'étaient nullement accordées aux exigences de la conscience religieuse et se trouvaient d'ailleurs liées à une épistémologie et à une cosmologie aujourd'hui dépassées... (p. 68-69).

Quelle amabilité pour la théologie et les théologiens qui, aujourd'hui cependant, se montrent si déférents à l'égard de la philosophie de Marcel ! Quelle méthode préconise donc en fin de compte notre auteur ? Tout d'abord « reforger des catégories qui s'harmonisent plus directement avec ces exigences elles-mêmes (de la conscience) et... c'est évidemment à l'ontologie que je pense en premier lieu » :

> Si nous pouvons en quelque manière, ne disons pas nous faire une idée de la grâce, mais nous orienter vers ce qui, dans des conditions d'expérience différentes des nôtres, deviendrait une telle idée, il semble bien que ce soit en la regardant comme un « afflux d'être ». Mais pour que ces mots prennent eux-mêmes une signification concrète, nous avons, je pense, à recourir à la méthode d'approche concrète que j'ai tenté de définir il y a déjà plus de vingt ans. Ces approches concrètes se situent dans la perspective de ce que j'ai appelé depuis « l'intersubjectivité » (p. 69-70).

Pouvons-nous faire remarquer que les théologiens, tout au moins ceux qui se réclament de S. Thomas, ont toujours considéré la grâce — habituelle ou actuelle — comme un « afflux d'être » (le mot importe peu) : la grâce sanctifiante nous conférant une surnature ou plus exactement une élévation de l'Etre naturel à un plan supérieur ; la grâce actuelle conférant cette élévation dans l'ordre de l'activité. Quant au rapport de la liberté et de la grâce, impossible, nous assure-t-on, de le traduire en un langage de causalité. Nous devrons donc, nous théologiens, refaire le ch. VII de la session VI (*De Justificatione*) du concile de Trente, où précisément le concile applique les catégories de causes, finale, efficiente, méritoire, instrumentale, formelle à la justification par la grâce. Mais il est trop évident que G. Marcel parle un langage très différent de celui de l'Eglise, pour aboutir cependant — rendons lui cette justice — à des conclusions très édifiantes [7].

Ces conclusions marquent les études de la seconde partie sur l'inquiétude. L'inquiétude est à la base de toute psychologie humaine. Si l'inquiétude doit amener l'homme à n'être que le « bourreau de soi-même », elle est un mal que condamnent les sages ; mais, dans la perspective évangélique, on peut lui trouver un sens acceptable, recommandable même, quand elle n'est au fond que le souci de faire en toutes choses la volonté de Dieu. Mais toute une série d'analyses psychologiques de l'inquiétude, depuis S. Augustin jusqu'à Gide, permet de montrer que l'inquiétude, même si elle existe, n'aboutit pas nécessairement à l'impasse de certains existentialismes, mais peut se transformer en aspiration d'un moins-être vers un plus-être, dont le couronnement ne peut être qu'une contemplation aimante dans la participation à Celui qui seul, comme l'a écrit S. Augustin, peut apaiser toute inquiétude : « Notre cœur est inquiet, Seigneur, jusqu'à ce qu'il se repose en Vous ».

* *

7. — Il y a plus de vingt ans, le R. P. ETCHEVERRY, S. J., publiait sa thèse de doctorat, *L'idéalisme français contemporain*. Nous avons dit alors (*Ami*, 1937, p. 145-147) quel intérêt, pour le philosophe catholique, s'attachait à cet ouvrage qui, tout en accordant à l'idéalisme le primat de l'intelligence, le corrigeait en montrant la certitude de l'existence d'un monde extérieur et la dépendance de l'intelligence humaine et du monde extérieur à l'égard de l'intelligence suprême et personnelle qu'est Dieu.

Des idées similaires, mais sur un plan élargi, forment la trame d'un nouveau livre **Le Conflit actuel des humanismes** [8]. Depuis vingt ans, jour par jour, les pièces de ce débat d'une vivante actualité ont été recueillies et ordonnées ; c'est dire assez que la pensée toujours vigoureuse de l'auteur ne se meut pas dans des abstractions, mais

[7] Déjà, dans son étude, le P. Troisfontaines avait regretté chez Marcel « l'absence d'une base critique et d'une structure plus apparente de la pensée métaphysique ». Il se demandait aussi si G. M. tient assez compte du fait si souvent rappelé cependant par lui, que nous sommes incarnés : il y a tentation à vouloir être trop « pur », à vouloir n'évoluer qu'au plan de la communion. Cf. *Ami*, 1954, p. 183.

[8] Auguste ETCHEVERRY, S. J., doyen de la Faculté de philosophie à l'Institut catholique de Toulouse. *Le Conflit actuel des Humanismes*. In-8 de 290 p., 800 fr. — Paris, P.U.F. 1954.

plonge au vif dans les positions concrètes de systèmes qui prétendent se passer de Dieu pour élucider le problème de l'homme.

La philosophie, la littérature, les sciences et les arts, la politique elle-même prennent le parti de l'homme : les passions s'agitent autour du problème de sa structure, de son origine, de sa destinée, de sa situation dans le monde. Les conceptions les plus diverses se sont fait jour dans le débat. L'A. en analyse et discute les trois formes principales : l'humanisme *rationaliste* à la manière de Brunschvicg, *l'existentialisme* de Jean-Paul Sartre ou de Camus, le *marxisme* et sa dialectique de l'histoire, toutes formes de l'humanisme aboutissant fatalement à l'*athéisme*. Aboutissement fatal pour tout humanisme clos qui se replie sur l'homme ; mais aboutissement qu'on peut, qu'on doit éviter si l'on s'arrête à un humanisme ouvert, celui qui fait comprendre que « l'homme passe infiniment l'homme » et doit s'élever à la hauteur de la Vérité, de la Beauté, du Bien absolus.

Pour l'humanisme *rationaliste*,

> c'est au cœur de l'homme que se réalise l'unité absolue à laquelle tend le progrès de la conscience. Le vrai est intérieur à l'esprit ; l'être, intérieur au vrai ; le bien, intérieur à l'être. Religion, philosophie, science sont des aspects complémentaires d'une même vérité : la religion s'absorbe dans la philosophie qui, à son tour, rejoint la science... « Il faudra donc conclure qu'en dehors de la présence de l'unité dans une conscience qui sait n'être radicalement extérieure à rien, il n'y a rien, non point parce qu'on a été incapable de rien trouver, mais parce qu'il n'y avait rien en effet à chercher » (p. 34).

Est-ce à dire qu'un tel humanisme soit sans perplexités ? Non, certes ! L'idéalisme est bien obligé d'admettre l'existence du monde extérieur en raison des oppositions à surmonter, des obstacles à tourner, dès qu'il tente de rationaliser l'expérience. Il lui faut également admettre le fait indéniable de la pluralité des personnes, les *moi* individuels attestant leur indépendance. Source d'activité intellectuelle et volontaire, la personne humaine se révèle comme un foyer de sentiments convergents et rayonnants. Ainsi l'idéalisme, par la force même des choses, est infidèle à sa première inspiration. N'est-ce pas l'indice d'une exigence spontanée qu'aucune dialectique ne peut étouffer ?

Substituant la phénoménologie à la métaphysique, l'*existentialisme* envisage les sentiments vécus et place l'homme en face d'une destinée dont il est seul responsable. Chacun doit jouer librement le drame de sa vie : tâche difficile et lourde ! Un sentiment d'inquiétude et de risque envahit l'âme ; il s'y mêle une impression d'abandon et d'exil au milieu d'un monde étrange. L'homme vit ainsi dans la crainte, l'angoisse, sinon le désespoir... Certains existentialistes ont surmonté ces perspectives sombres, en demeurant fidèles à l'inspiration chrétienne ; tels Kierkegaard, Jaspers, K. Barth et G. Marcel. Mais d'autres, sur une voie différente, empruntent au thème général sa critique violente de la raison et sa vision pessimiste de l'univers et de l'homme : tels Heidegger, J.-P. Sartre et A. Camus.

J.-P. Sartre a donné pour titre à l'un de ses ouvrages *L'existentialisme est un humanisme* : il reproche au matérialisme d'assimiler l'homme à une pierre :

> A ses yeux, l'homme est une conscience, d'un caractère original, au milieu des « choses » qui remplissent l'univers. Il n'apparaît pas, comme elles, voué à une fatalité inexorable. Toutefois le salut ne peut venir que de lui-même, car l'existence de Dieu est un mirage trompeur.
>
> Par sa liberté souveraine l'homme domine l'univers et dirige l'histoire. Il se crée lui-même et le monde par surcroît. De ses propres mains il doit à chaque instant forger son destin et ses raisons de vivre.
>
> Seul au monde et sans soutien, comment ne sentirait-il pas la nausée l'envahir ? En face d'une nature absurde, une vie absurde trouve son épilogue dans une mort absurde. Telle est la condition humaine (p. 49).

Nous avons tant de fois insisté sur l'absurdité d'un tel système qu'il est inutile d'y revenir. L'A. n'a d'ailleurs aucune peine à montrer que cette théorie de l'absurdité universelle est impensable et qu'elle se dévore elle-même.

Le *marxisme* n'est pas seulement un système d'économie politique ; c'est aussi, c'est surtout peut-être, une doctrine complexe qui couvre le champ de la métaphysique, de l'anthropologie et de la sociologie. Pour Marx,

> l'humanité est (encore) à la recherche d'elle-même : à travers des siècles d'efforts et de luttes, elle aspire à surmonter sa déchéance. Dans la société sans classe elle entrera en pleine possession d'elle-même. Alors disparaîtra l'antagonisme qui règne aujourd'hui entre le travail et ses produits, entre les exploiteurs et les exploités, entre l'humanité idéale libre et l'homme réel esclave. Ainsi s'accomplira l'intégration, chère à Marx, de la pensée dans l'action, de l'homme dans la nature, de la dialectique dans l'histoire, de l'individu dans la société (p. 108).

Corrigeant l'une par l'autre, la thèse idéaliste de Hegel et la thèse matérialiste de Feuerbach, Marx affirme qu'il n'y a pas lieu, dans l'homme, de dissocier esprit et matière, âme et corps, liberté et déterminisme, idéologie et économie politique, homme et nature. L'histoire de l'homme et l'évolution de la nature ne font qu'un, l'homme coïncide avec l'être humain de la nature. Quelles qu'aient pu être les nuances et les variations accidentelles apportées à sa thèse générale, Marx n'a jamais renoncé à revendiquer la suprématie des facteurs matériels et leur influence décisive sur les idées scientifiques, philosophiques, morales et religieuses qui, toutes, se résorbent finalement dans le courant de l'économie. La religion, en particulier, prend sa source dans le capitalisme ; elle doit être détruite et le sera fatalement quand l'évolution économique aura libéré l'homme de toute servitude. Comment se fera cette libération ? C'est le thème, dans le livre de l'A., du chapitre « de l'aliénation à la liberté », dont une page résume le sens général :

> Le travail humain a un rôle important à jouer, car il obtient deux résultats : la transformation continue de la nature et la socialisation progressive de l'homme... L'individu agit sur la société, laquelle réagit sur lui. Immanence réciproque de l'un et de l'autre. L'homme total et la société totale ne sont que deux aspects d'un seul et même sujet.
>
> En attendant que l'avenir assure le triomphe de l'humanité, c'est la classe qui forme historiquement la réalité primordiale dans laquelle s'intègrent les individus, le corps social dont ils sont les cellules vivantes... Les

> autres groupements, tels que la famille, la patrie, la religion, sont d'ordre inférieur. Quoi d'étonnant, puisqu'elle découle directement du rôle joué par l'homme dans la production économique qui reste son activité première et l'assise fondamentale de la société ? L'idée de classe l'emporte sur la notion de personne...
>
> Dans la cité future la suppression des classes ne fera pas disparaître la nature sociale de l'homme. Elle prendra, au contraire, un relief plus accusé. La vie, la valeur et le bonheur de chacun seront solidaires de la vie, de la valeur et du bonheur de tout. On observera de bon gré les règles de la communauté, sans contrainte ni violence ni subordination à une autorité quelconque. Chacun agira spontanément en instrument docile du milieu. Le travail deviendra un service social. L'individu coïncidera avec la nature humaine. Il ne sera plus *un* homme, mais *l*'homme absolu (p. 166-167).

Quel idéal ! Mais l'union d'un idéal aussi élevé avec un matérialisme athée est un violent paradoxe qui accuse la faiblesse congénitale du marxisme et en ruine les bases. « Le matérialisme historique vit de l'impression confuse des valeurs traditionnelles, mais il les exploite avec des moyens destinés à les anéantir » (p. 179).

De ces humanismes, dans lesquelles l'homme devient un dieu, certains traits doivent être dégagés qui donnent à l'*athéisme* ancien une physionomie nouvelle. Le nouvel athéisme comporte un dogmatisme formel. Il ravale Dieu au niveau de l'homme, le rend responsable de toutes les injustices et de tous les désordres, raille sa vaine puissance et le condamne au nom de la justice et de l'ordre. En conséquence, l'homme réclame une émancipation totale, donne congé aux valeurs morales, organise une cité de défi contre le ciel. L'athéisme actuel se montre volontiers militant, agressif, persécuteur de ceux qui croient encore en Dieu. Mouvement de passion plus que de raison, passion violente contre un dieu cruel, envisagé comme un rival, au nom d'une mystique de l'homme divinisé et résolu à construire l'avenir de ses propres mains.

Avant de passer à la quatrième partie de son beau livre, le P. Etcheverry montre le point faible de ces humanismes « clos ».

> L'expérience du relatif, l'épreuve de son insuffisance révèlent à l'intelligence la nécessité d'un absolu qui le dépasse. L'imperfection foncière de l'univers témoigne de sa subordination essentielle à une Cause suprême, qui possède en soi la raison parfaite de son existence. Pas davantage les divers éléments qui composent le monde ne s'expliquent totalement les uns par les autres, comme si l'univers formait un système clos, un circuit fermé, hors duquel la raison n'aurait rien à chercher. Puisque chaque détail de la nature porte le stigmate de sa dépendance par rapport à une cause supérieure, la somme de toutes ces dépendances ne peut se passer du concours d'un Etre transcendant (p. 213).

L'humanisme ne saurait se replier sur l'homme. La pensée de l'homme passe l'homme... ; la volonté de l'homme passe l'homme... ; le cœur de l'homme passe l'homme... ; l'être de l'homme passe l'homme. L'homme, roi de l'univers, reçoit de Dieu une véritable grandeur, celle qui s'attache à la personne humaine. A lui de faire aboutir sa vie : le dogme du péché originel ne saurait le soustraire aux exigences d'un optimisme fondé. Avec Jésus-Christ, dans le Corps mystique, l'humanisme doit s'élever jusqu'aux sommets du mystère chrétien.

L'ouvrage du P. Etcheverry rendra le plus grand service à tous ceux qui s'intéressent aux mouvements de la pensée contemporaine et qui veulent comprendre le drame dont ils sont tour à tour les témoins et les acteurs.

* *

8. — C'est avec une certaine appréhension que nous présentons à nos lecteurs une étude nouvelle sur Bergson, **Vie et conscience de la vie** [9]. Tant d'ouvrage déjà ont été écrits pour approfondir la pensée de l'illustre philosophe ! Et cependant tout n'a pas été dit ou bien dit. Des études recensées dans l'*Ami* (1949, p. 490 sq.), il semble que le point de départ de la philosophie de Bergson soit la notion d'une conscience conçue à la ressemblance de la matière pour orienter, par l'intuition, la métaphysique vers le spiritualisme. La thèse de M. Husson, très particulièrement, paraissait décisive pour justifier une telle orientation. C'est là encore, croyons-nous, le thème dans lequel évolue « *Vie et conscience de la vie* » de Mme Jeanne Delhomme.

> La philosophie de la vie, écrit cet auteur, et la théorie de la vie sont inséparables ; elles renvoient l'une à l'autre, sans fin... Une théorie de la vie qui ne s'accompagne pas d'une critique de la connaissance est obligée d'accepter, tels quels, les concepts que l'entendement met à sa disposition ; elle ne peut qu'enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu'elle considère comme définitifs. Elle obtient ainsi un symbolisme commode, nécessaire peut-être à la science positive, mais non pas une vision directe de son objet. D'autre part, une théorie de la connaissance qui ne replace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie, ne nous apprendra ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser. Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie se rejoignent et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment (p. 6).

Ce texte, emprunté presque littéralement à *L'Evolution créatrice* indique bien le leit-motiv de la philosophie bergsonienne : c'est la vie qui indique à la connaissance le chemin en lui enseignant le rôle du corps et de la spatialité ; inversement l'intelligence, seule de toutes les activités psychiques, est capable d'éclairer la vie et de lui apprendre à surmonter ses chutes. Le but poursuivi dans « Vie et Conscience de la vie » sera donc de retrouver l'activité originale de la conscience sous les formes prises par la vie au cours de son évolution et de son opposition à la matière.

Et voici le plan du travail entrepris :

> Si la philosophie de la vie et la théorie de la connaissance sont liées, c'est par la médiation du corps qui est à la fois *vie* et *matière* ; c'est donc le corps, mime de la conscience et sens de son orientation vers l'avenir qui éclairera l'*intervalle* du *Cogito* temporel, donnée immédiate de la vie (*Première partie :* Le « Cogito » temporel) ; — c'est le corps encore, prolongé par l'intelligence, qui indiquera par sa géométrie spontanée comment la vie peut s'oublier dans le rêve de l'espace et de l'uniformité. (*Deuxième partie :* L'Oubli) ; — mais c'est la mémoire qui, par son activité créatrice et par la profondeur de son passé, nous restituera à nous-mêmes et à la liberté, parce qu'elle re-

[9] Jeanne Delhomme, docteur ès-lettres. *Vie et Conscience de la Vie. Essai sur Bergson.* In-8 de 194 p., 600 fr. — Paris, P.U.F. 1954.

ouvera par delà la séparation de l'intelligence, l'in-rvalle fécond de la vie et de la conscience de la vie. *roisième partie :* La Profondeur de la Mémoire) (p. 7).

L'appréhension dont nous parlions au début de ette recension, vient uniquement de la difficulté our le lecteur de suivre un développement de ensée assez difficile à saisir pour ceux des lecteurs ui ne seraient encore que parmi les *incipientes*.

* *

9. — M[lle] Lydie Adolphe est une bergsonienne rvente, et très personnelle. En 1951 (voir *Ami*, 952, p. 614), elle nous donnait « La Dialectique es Images chez Bergson », livre curieux dans le-uel des images tirées des œuvres de Bergson aient le véhicule de sa doctrine philosophique. lus curieux encore **L'Univers bergsonien** [10], où la octrine de Bergson est mise en face des données cientifiques actuelles.

Bergson a-t-il écrit une philosophie des sciences ? l paraît ardu de la dégager des implications méta-hysiques qu'elle comporte ; et cependant, peut-on arler d'une théorie de la matière chez Bergson ans y rencontrer une foule de références d'ordre cientifique ? Son information à cet égard était si tendue qu'elle devançait sur bien des points celle e ses lecteurs les mieux avertis. Le mouvement ême de la « dialectique des images » était resté achevé dans le livre qui porte ce titre ; l'A 'est crue obligée « de recueillir sa théorie de la matière », en tant qu'ensemble d'images, comme ergson l'entend au cours de ses développements ur les « images » dans *Matière et mémoire* ».

Le titre « *L'Univers bergsonien* » est justifié par ette intention de l'auteur. Il s'agit, en fin de ompte, de donner un apaisement à l'inquiétude étaphysique des hommes de l' « Ere atomique ». ù découvrir le sens d'un univers bouleversé par es récentes découvertes scientifiques et par la mise n œuvre de moyens qui semblent dépasser les ormes de la condition humaine ? Comment inter-réter les assertions paradoxales des savants sans enoncer à la maîtrise du monde physique ? Lydie dolphe pense trouver, dans les ouvrages de son aître, réponse à ces questions ; elle découvre en ergson une sorte d'arbitre capable de départager es savants aux prises les uns avec les autres quand l s'agit de tirer des faits observés leur significa-ion philosophique. Ainsi, l'Univers bergsonien

urgit en son unité, en intime parenté avec notre cons-ience. Sous le regard de Bergson, l'univers matériel, ans cesser pour cela d'être ce qu'il est et de donner rise à la Science, laisse percevoir, en quelque sorte par transparence, une vie familière qui peut nous de-venir compréhensible par le dépouillement de nous-mê-mes. En ce sens, la philosophie bergsonienne, loin de nous détourner de l'Univers sensible, nous en ouvre les ressources insoupçonnées : elle se défend d'être l'oubli des choses du monde pour frayer la voie de leur péné-tration (p. 12).

Prenant « corps à corps » l'idée du néant, Berg-son construit sa théorie de la matière en partant de la vie et de l'être. Les images se succèdent, tirées des œuvres du philosophe : *mirages, l'héri-tage, frénésie, la langue, la marge, faces, points de vue, fumée.* Puis l'étude des théories bergso-niennes de Mouvement, de Temps et d'Espace, « La chevauchée », amène d'autres images : *le pas, la course, la courbe, la chrysalide.*

Nous n'entrerons pas dans le détail, toujours intéressant, des rapprochements établis par l'A. entre Bergson et les théories scientifiques actuelles. Citons quelques noms : Le Dantec, Einstein, Max Planck, Louis de Broglie, Niels Bohr, Jean Thi-baud, Michelson-Morley, etc.

Des textes peu ou pas connus complètent l'abon-dante information de cet important travail, destiné à faire le point des principes directeurs de l'hu-manité nouvelle.

* *

10. — C'est avec un sentiment de grande sym-pathie que nous voulions prendre connaissance de **Dieu avec nous** par Simon Frank [1] : ne s'agissait-il pas, au premier abord, de l'histoire d'une âme ayant médité avec sincérité sur le mystère inté-rieur de sa foi ? Quelle que soit la sincérité et la portée personnelle de cette méditation, on a immé-diatement regretté de constater que l'A. en a fait une thèse qui semble nous reporter aux fausses conceptions de l'immanence, de l'expérience reli-gieuse et du relativisme, condamnées par l'ency-clique *Pascendi*. Conceptions personnelles qu'il op-pose constamment à la doctrine et aux pratiques de l'Eglise ; et c'est précisément cette opposition dangereuse qui nous oblige à mettre en garde nos lecteurs.

Si nous n'étions pas limité, nous pourrions con-sacrer presque un fascicule entier de l'*Ami* à rele-ver une à une les assertions tendancieuses. L'ou-vrage comporte trois parties, trois « méditations » : 1° *Qu'est-ce que la foi?* 2° *Vérité paradoxale du christianisme ;* 3° *La vérité comme voie et vie* (réalisation du christianisme).

La foi, au point de vue psychologique, peut être considérée, dit-on, comme l'expression et le résul-tat d'un acte d'obéissance, d'une docile confiance en l'autorité. Mais aucune autorité, pas même celle du Pape ou des conciles, ne peut prouver son infail-libilité et donc engendrer la certitude. Pour attein-dre la foi-certitude, il faut aller plus profondément dans l'âme : la foi est le résultat de l'*expérience religieuse :*

Elle est la *conscience de soi-même, approfondie jus-qu'aux derniers fondements et à la base absolue de notre vie intérieure*, l'embrasement du cœur par une force telle et si précieuse qu'elle est perçue avec évi-dence comme quelque chose de plus haut et de plus grand que moi-même (p. 49).

On voit par là, ajoute l'A., combien est fausse la définition courante de la foi qui présuppose, préalable à l'acte de foi, la connaissance de Dieu. En réalité peu importe que nous connaissions Dieu auparavant :

ce que nous avons le droit d'appeler *foi*, *commence* au moment de notre communion personnelle avec Dieu et consiste en cette communion. Nous sentons la réalité de Dieu au moment où il touche notre âme et quand, à la suite de ce contact, s'enflamme un sentiment qui se tourne vers Lui. C'est précisément en ce sens que

[10] Lydie Adolphe. *L'Univers bergsonien*. In-8 de 258 p., 950 fr. — Paris, La Colombe, 1954.

[1] « Philosophie de l'Esprit ». Simon Frank, *Dieu et avec nous*. Trois méditations. Traduit du manuscrit russe par Maxime Herman, professeur à la Faculté des Lettres de Lille. In-8 de 276 p., 900 fr. — Paris, Aubier, 1955.

la foi en un Dieu personnel est l'essence même de l'expérience religieuse. Par contre, le plus savant théologien versé dans les dernières subtilités de tout ce qui fut jamais dit de Dieu, reste un incroyant si Dieu lui-même ne lui a point touché l'âme et s'il ne s'est pas senti en vivante communion avec Lui (p. 71).

Que devient le dogme dans cette conception de la foi ? La foi sans dogme est impossible ; mais « de par sa nature première, non altérée, le dogme est une simple description de ce qui nous est donné d'une manière immanente dans l'expérience religieuse » (p. 82). Exemples, les dogmes christologiques, qui,

si abstraits et philosophiques que puissent paraître certains d'entre eux, ne sont en fin de compte rien d'autre que l'expression intellectuelle d'une perception religieuse de la personne de Jésus-Christ et d'une expérience religieuse nous découvrant le sens du salut (p. 83)... L'essentiel n'est pas que nous répétions les paroles du Symbole, ni même que nous ayons conscience de notre accord intime avec les pensées qui les expriment. L'essentiel est seulement ce que nous savons, éprouvons et confessons intérieurement comme étant nos convictions religieuses, comme vérités qui se révèlent à notre cœur. Le critère de ces dogmes vivants est leur valeur directrice et pratique dans notre vie (p. 89).

On pourrait recueillir vingt textes aussi tendancieux dans le reste de l'ouvrage : plus d'autorité doctrinale infaillible en dehors de la prise de contact avec Dieu dans l'expérience religieuse ; — c'est en fonction de cette expérience qu'il faut, strictement parlant, concevoir la nature et même le nombre des sacrements ; — s'il faut reconnaître deux aspects de l'Eglise, un aspect proprement mystique et un aspect empirico-réel, c'est sur l'Eglise mystique qu'il faut porter notre attention, car elle seule « embrasse toute la réalité dans laquelle agit la force vivante et divine du Christ » (p. 232), etc.

Les partisans de l'Eglise empirico-réelle... interprètent certains passages du Nouveau Testament de telle manière qu'ils y voient un témoignage selon lequel Jésus-Christ lui-même, de propos délibéré, aurait « fondé », institué cette organisation sociale, l'aurait pour toujours consacrée et dotée d'une autorité divine et incontestable. Je ne trouve pas dans l'Ecriture de passages dont on pourrait tirer de telles déductions, clairement et sans ambiguïté ; et, ce qui est encore plus important, il m'est d'une parfaite évidence que cela contredirait l'esprit même du Christ et Sa vérité. Le Christ a proclamé et manifesté non pas la religion de la loi, mais celle de la grâce. Il ne pouvait donc absolument rien « fonder », ni être un législateur (p. 230) [2].

Revenons en arrière dans le livre pour terminer nos constatations par le concept, fondamental en théologie, de la révélation. Pour l'A.,

la révélation est une manifestation immédiate de la vérité divine, de la réalité de Dieu à notre esprit. Dans ce sens, la révélation coïncide simplement avec l'expérience religieuse... A cette idée d'une révélation primitive et immédiate, la théologie oppose un autre concept qui s'appelle « révélation positive »... Ce concept de la révélation positive est comme l'idée poussée à l'extrême d'une autorité religieuse extérieure et de contrainte (p. 105).

Il est évident que Dieu peut se découvrir à l'esprit de l'homme... Mais cela signifie en fin de compte que le rapport entre la révélation positive et l'expérience religieuse est le même en principe que celui qui existe entre l'autorité religieuse et l'expérience personnelle. *Percevoir* la révélation positive, et la percevoir *comme* révélation... n'est possible que *sur la base et avec l'appui de l'expérience religieuse.* La révélation positive est pour nous révélation véritable à la condition seulement qu'elle soit éprouvée comme *vérité*, comme quelque chose *d'intérieurement convaincant* ; ce qui veut dire à condition qu'elle soit perçue et vécue comme *expérience religieuse*... (p. 106) *...La révélation positive est elle-même une forme de l'expérience religieuse* (p. 108).

Sans doute, dans la seconde et la troisième partie, on peut relever de belles et profondes réflexions sur la religion d'amour qu'est le christianisme, sur la Rédemption, sur l'unité de l'ascétisme et de l'amour dans la conscience chrétienne, sur le chemin de la croix, sur l'activité chrétienne dans le monde. Mais les meilleures pensées sont toujours gâtées par quelque retour à cette expérience religieuse, qui, opposée à la véritable notion de la foi, du dogme et de la révélation, rend l'ouvrage de M. Frank extrêmement dangereux pour les fidèles et même pour des prêtres non avertis.

* *

11. — Une mise au point catholique des affirmations précédentes trouve de précieuses lumières dans le nouvel ouvrage du P. A. Marc, S. J., **Raison philosophique et Religion révélée** [3].

A vrai dire, cet ouvrage n'apporte pas d'études inédites : il est, en effet, le recueil d'un certain nombre d'articles parus antérieurement dans différentes revues. Son titre s'inspire de la doctrine des deux premiers chapitres, *L'idée de la Révélation* (*Gregorianum*, 1953, p. 390 sq.) ; *L'idée de Religion chrétienne* (*Nouv. Rev. théol.*, 1954, p. 225 sq. ; 337 sq.). L'un et l'autre s'insèrent dans une ligne de pensée continue à la suite des précédents ouvrages analysés dans l'*Ami* (*Psychologie réflexive* 1950, p. 357 ; *Dialectique de l'Affirmation*, 1952, p. 617 ; *Dialectique de l'Agir*, 1955, p. 118). Dans ce dernier ouvrage, conclusion des deux premiers, est déterminé le destin de l'homme en ce monde :

L'homme se voit mis en présence non seulement du monde, mais de lui-même, et avant tout de Dieu, son principe et son terme, comme en face de Celui qui l'interpelle et l'appelle. L'homme doit s'assumer dans l'être, assumer l'être en lui, et marcher dans la présence de Dieu, à sa rencontre. L'analyse du désir de voir Dieu, où s'exprime finalement le vœu de cette rencontre, révèle que celle-ci n'est possible que si Dieu en prend librement l'initiative et nous la rend gratuitement possible. L'hypothèse de cette intervention divine dans l'histoire conduit au devoir de rechercher si elle s'est produite et de nous y préparer (p. 7-8).

Révélation chrétienne, Religion chrétienne répondent à la question posée par l'hypothèse envisagée et le devoir qui en découle. L'idée de révé-

[2] Un texte suggestif au sujet de l'Eglise : « Le Christianisme, en qualité de religion de l'amour, c'est-à-dire de religion caractérisée par la perception d'une origine commune, divine, et d'une valeur divine de tous les hommes et, pour cette raison, de leur coappartenance à un tout universel, uni par l'amour, est universellement « catholique » par sa nature même... De ce point de vue, un concept comme celui... de « l'Eglise Catholique romaine » (c'est-à-dire « romano-universelle ») est, strictement parlant, la même absurdité que serait une quelconque « table de multiplication moscovite » ou de « lieu chinois de causalité »... (p. 156).

[3] « Textes et Etudes philosophiques ». André Marc, S. J., *Raison philosophique et Religion révélée*. In-16 de 294 p., 840 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

tion a été faussée par le modernisme : quelques textes montrent bien la déformation qu'on a fait subir à cette idée

Le sentiment religieux qui jaillit, par immanence vitale, des profondeurs de la subconscience, devient le germe de toute religion et la révélation est en quelque mesure une expression de l'intelligence divine dans l'homme, de l'esprit de Dieu ; mais elle n'est nullement une expression divine de cet esprit, car l'expression n'est que la réaction, réfléchie ou spontanée, provoquée par la touche divine sentie dans le cœur ;... loin d'être la communication d'une vérité, la révélation est l'exaltation, l'excitation du sens religieux ; elle se réfère à la catégorie des impressions plus qu'à celle de l'expression. Au lieu que Dieu parle à l'homme c'est toujours et nécessairement nous-mêmes qui nous parlons à nous-mêmes ; aidés sans doute par le Dieu immanent, nous élaborons pour nous-mêmes la vérité (Tyrrell, *Rights and Lilits of Theology* (dans *Quaterly Review*, oct. 1905, p. 406 ; *Through Scylla and Charybdis*, p. 280-81, 285). Il ne peut évidemment plus être question d'une adhésion à des dogmes définis, mais uniquement d'une orientation du cœur et de la conscience, et la question capitale ne sera pas : que croyons-nous ? mais : comment croyons-nous ? (J. Réville, *Le Protestantisme libéral*, p. 48-49). Puisque la conception intellectuelle, autrement dit le dogme, où se traduit l'expérience religieuse, est une réaction toute humaine qui n'est pas garantie par Dieu, elle n'a d'autre titre à notre respect que son rapport avec l'émotion, qui lui a donné naissance. Sa vérité n'est qu'approximative et ce qui seul compte, c'est une manière de vivre, de sentir et d'agir en relation avec l'autre monde (Tyrrell, *Rights...*, p. 467), (p. 24-25);

Ces quelques textes suffisent à montrer l'affinité de « *Dieu avec nous* » analysé ci-dessus et du modernisme. Comment la position catholique rectifie-t-elle la conception moderniste ? Dans le christianisme, le Verbe incarné est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, pour leur communiquer la connaissance des vérités divines. Si l'expérience religieuse du divin était accordée à un simple mortel, cette expérience lui serait personnelle et pourrait difficilement valoir pour les autres.

Pour leur être en effet communiquée, elle devra passer par le verbe-discours, être mise en concepts humains par celui qui aura vu Dieu des yeux de son âme et se sera entretenu avec lui dans le silence de son cœur. Mais Dieu, qui est en Lui-même bien au-delà des concepts spirituels forcément finis, l'est encore davantage des mots matériels et grossiers. Autant l'expérience de Dieu, qui se donne, est transcendante comme Lui, puisqu'Il en assume l'initiative et en assure la conduite, autant la mise en formules humaines nous ramène à notre niveau, s'Il nous en abandonne l'initiative et la responsabilité (p. 37).

C'est par l'Incarnation, comme on l'a dit, que la difficulté est résolue. Dans l'Incarnation, le Verbe-Dieu se fait Verbe-homme.

Puisqu'il naît homme après être né de Dieu, les deux langues lui sont natives et naturelles. Il est sûr et maître de sa parole incomparablement mieux que nous, puisqu'Il est la vérité. Comme homme, Il a l'expérience de la vie divine en elle-même puisqu'il est Dieu. Ainsi la vie chrétienne n'a point son origine dans une expérience plus ou moins confuse, mais dans la vision, dont le Fils voit le Père et dont Dieu voit Dieu. L'homme qui la communique aux hommes est le même Dieu fait chair. Donc aussi bien la science du maître que la particularisation qu'il en fait à l'usage de ses disciples, aussi bien l'une que l'autre, sont jointes à la vérité (p. 38).

Ainsi, les concepts, les jugements, les discours de Celui qui est la Vérité subsistante définissent la vérité créée ; ils ont une valeur objective. Sans doute, ils sont transposés en catégories humaines ; mais l'autorité divine consacre un tel passage et par là en garantit l'ordre conceptuel.

Nos pauvres formes de pensée infirmes et animales sont élevées à la dignité d'exprimer avec pleine certitude les vérités mystérieuses qui concernent l'intime même de Dieu. Ainsi les termes de Père et d'Enfants, qui définissent pour l'essentiel nos rapports avec Dieu, ne sont pas seulement clairs pour le sentiment ; ils deviennent susceptibles d'un sens précis et peuvent servir de base à une construction théologique. De là encore le principe ecclésiastique en vertu duquel la révélation est transmise aux hommes et le salut est mis à leur portée par l'entremise d'hommes qui enseignent, gouvernent, dispensent les choses saintes... (p. 39-40).

Telle a été, en effet, la disposition prise par le Christ et dont le Nouveau Testament porte l'assurance. Reste un problème : celui de la foi à accorder aux vérités révélées par le Verbe Dieu et homme. Et c'est encore l'Incarnation, le Dieu qui se voile, mais qui existe réellement sous des apparences purement humaines, qui fournira la solution du problème. Par delà le sensible, l'Incarnation nous donne la possibilité de discerner l'invisible et l'éternel, par la *foi*. — La foi, en effet, donne

de la réalité, de la substance à ce qui n'est par rapport à nous qu'à venir (cf. Hebr., XI, 1) ; elle le saisit comme actuellement présent... Elle réussit cette gageure de transformer l'avenir en présent, en nous faisant entrer dans la connaissance que Dieu possède, dans son éternité, qui est un pur présent. Pour lutter contre les prestiges du sensible, il nous faut une certitude de l'avenir aussi ferme que celle de l'actuel ; la foi nous la procure, surtout la foi vive, qui est une vie, une pratique, le don de soi-même à la personne du Christ dans l'amour (p. 47).

Révélation et foi ainsi comprises, comme tout s'éclaire et devient satisfaisant pour nous faire saisir en son vrai sens comment « *Dieu est avec nous* » ! N'est-ce pas ce que la belle préface de la Nativité nous dit en quelques mots : *dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.*

Cette mise au point prend dans la seconde étude, *L'idée de religion chrétienne*, un relief encore plus net. La révélation et la foi nous permettent d'obéir et d'adhérer en toute certitude à Jésus. Ainsi « le croyant s'épanouit naturellement dans un pratiquant et dans un fidèle, et sa fidélité est fidélité autant à soi-même qu'à Dieu » (p. 53). Le dogme entraîne une morale qui est une communion personnelle avec Dieu et sa vie intérieure en nous. Par là, la religion d'autorité devient religion d'esprit ; l'autorité est libératrice et nullement asservissante comme l'affirment ceux qui y voient une entrave à notre vie personnelle. Dieu est notre premier auteur et notre créateur : « N'étant ce que nous sommes qu'en étant de Lui, nous ne sommes à nous qu'en étant à Lui » (p. 56). Dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel, nous restons soumis à l'autorité divine parce que nous ne sommes nous que par elle. Et comme notre vie divine dépend du Christ, à lui de la développer, de l'organiser. C'est là la raison d'être et le but de l'Eglise, fondé par le Christ à cette intention ; de là, l'autorité de l'Eglise, quelle que soit sa façade

extérieure administrative, nous est aussi intérieure que l'autorité du Christ ; et c'est par l'Esprit-Saint que le Christ agit en nous comme il agit dans l'Eglise. Religion d'autorité, religion d'esprit, religion de l'Esprit, telle apparaît l'Eglise catholique, dans laquelle doit se sceller l'union des intelligences et des cœurs : « Nous ne sommes pleinement personnels qu'à l'intérieur de la personne du Fils de Dieu qui nous personnalise en Lui. Il nous apprend à former avec Lui un seul homme parfait, l'humanité-Dieu. Il n'y a qu'un seul Christ, qui s'aime Lui-même en nous tous » (p. 73).

Malgré la nuance d'exagération de parler d' « humanité-Dieu », on voit comment ces perspectives corrigent ce qu'il y a d'excessif et de faux, tout en retenant la part de vérité qui se trouve dans « *Dieu avec nous* ». Mais, bien que Jésus-Christ rende ainsi hommage à Dieu par toute l'humanité pour ainsi dire divinisée en Lui, cette humanité n'en doit pas moins s'unir à Lui et ratifier son acte. C'est là l'objet du culte, principalement du système sacramentaire centré sur le sacrement autour duquel gravite tout le culte, l'Eucharistie. Et, en rappelant que l'efficacité des sacrements leur vient de la nature humaine et corporelle du Christ, l'A. réfute d'avance la thèse d'une valeur purement intérieure dépendant uniquement de notre union à Dieu : les sacrements n'empêchent pas la vie intérieure : comme dans le Christ, l'usage des gestes et des signes n'empêchait pas la vie divine, ainsi l'usage des sacrements, tels que Jésus les a institués, permet à notre vie surnaturelle de se développer.

Nous nous sommes tenu à l'analyse des deux premières études du P. Marc ; elles corrigent, en effet, les insuffisances et les erreurs de l'ouvrage précédent. Il suffira, avant de terminer, de rappeler d'autres articles contenus dans le volume : ils s'inspirent tous « de l'accord de la raison philosophique et de la foi, en recherchant la transformation des idées dans leur passage de la philosophie à la théologie. »

L'Existence Héroïque a été publiée dans les *Etudes* du 20 janv. 1930, p. 145 sq. ; *La Volonté de Puissance*, dans *Cité Nouvelle*, 10 juil. 1942, p. 24 sq. : *Assurance et Risque*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1946, p. 3 sq. ; *L'Homme et la Femme*, dans *L'Année Théologique*, 1946, p. 331 sq. ; 1947, p. 18 sq. ; *Le Silence*, dans la *Rev. d'Asc. et de Myst.*, 1950, p. 289 sq. *Histoire et Métaphysique* a été rédigé à l'occasion d'une session philosophique lors du quatrième centenaire de l'Université grégorienne, et a paru dans les *Analecta gregoriana*, 1954. vol. LXVII, p. 129 sq.

Tous ces articles, dit l'A., ont donc été rédigés séparément pour des revues différentes ; il leur arrive de reprendre de leurs points de vue respectifs certains thèmes essentiels, par exemple la vie du Christ, sa passion, sa résurrection. Les regrouper ensemble donnera au lecteur une impression de quelques redites. Comme celles-ci ne pouvaient être évitées sans mutiler chacun de ces articles et sans les déséquilibrer, il a paru meilleur de les laisser tels quels... Plus particulièrement l'article sur l'*Existence héroïque* est reproduit avec toutes les allusions à l'époque où il a été composé, lorsque le nazisme arrivait à son apogée. Evidemment cela date et peut faire l'effet d'un anachronisme. Cela peut être aussi bien une raison de maintenir ces allusions, puisque les événements qui ont eu lieu depuis, y ajoutent leur commentaire (p. 8-9).

A. MICHEL.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Le « DICTIONNAIRE DES LETTRES FRANÇAISES » [1]

La conception de cette monumentale entreprise remonte à une vingtaine d'années. La seconde guerre mondiale faillit bien la tuer. Deux fascicules avaient paru chez Beauchesne, le premier consacré au Moyen Age (allant de « *Abailard à Athis* »), avec préface d'Edmond Faral, le second (*Abadie-Arnaud*), précédé d'une « Vue générale » par Abel Bonnard, de l'Académie française. Et ce fut tout. Le compte rendu que nous avions préparé alors ne put paraître. On nous permettra de citer quelques lignes de celui que nous donnions à la même époque à *La Revue des lectures*, 15 juin 1939, p. 701 :

« Voici un ouvrage dont quiconque tient une plume a senti un jour le besoin et que personne encore n'avait osé entreprendre. L'initiative et le mérite en reviennent à S. Exc. Mgr Grente, l'éminent prélat qui perpétue chez nous, en plein vingtième siècle, les meilleures traditions de l'humanisme chrétien.

Rien de moins banal assurément que de voir un évêque français, cinquante ans après la mort de Renan, grouper autour de lui tout ce qui compte dans le monde des lettres français, des universitaires en particulier — et parmi eux des gens qui ne partagent pas notre foi mais dont la compétence est indiscutable — pour l'élaboration de ce dictionnaire.

N'est-ce pas un signe des temps que les deux plus grandes entreprises littéraires de notre époque (la seconde étant l'admirable *Histoire de la littérature française*, publiée chez J. de Gigord, sous la direction de Mgr Calvet, doyen de la Faculté des Lettres de l'Institut Catholique de Paris), aient à leur tête des ecclésiastiques ? Qui ne s'en réjouirait dans le monde catholique, surtout si l'on songe à l'esprit dans lequel fut rédigé, de 1866 à 1888, le *Grand Dictionnaire universel* de Pierre Larousse ! Que de chemin parcouru !

Ce n'est pas que le *Dictionnaire des lettres* vise à faire œuvre apologétique. Il veut être avant tout une œuvre de science, sachant garder sur tous les hommes et sur tous les sujets, une impartialité et une objectivité absolue, au-dessus même du soupçon. Mais qu'on le veuille ou non, notre littérature est toute pétrie de christianisme et c'est le témoignage qu'apportera ce dictionnaire. Les faits parleront eux-mêmes et ils présenteront aux lecteurs, dans une étroite et permanente collaboration, la tradition littéraire de la France et de la civilisation chrétienne... »

En dépit des vicissitudes du temps, ce qui n'était encore qu'un projet est devenu une réalité. Plusieurs modifications ont dû être apportées : publication en volumes entièrement rédigés, et non plus en fascicules ; nombreux changements de rédacteurs, la mort ayant passé dans leur rang et

[1] Publié sous la direction de Son Eminence le cardinal GRENTE, de l'Académie française, archevêque-évêque du Mans ; † Albert Pauphilet, ancien directeur de l'Ecole normale supérieure, professeur de littérature française à la Sorbonne ; Mgr Louis PICHARD, doyen de la Faculté des Lettres à l'Institut Catholique de Paris ; Robert BARROUX, archiviste de la ville de Paris.

Deux volumes parus : **Le XVI[e] siècle,** in-4 (22,5 × 28 cm.) de 718 p., br. 4.000 fr. ; rel. 4.500 fr. — **Le XVII[e] siècle,** même présentation sur deux colonnes, sous jaquette illustrée, br. 6.000 fr. ; rel., 6.500 fr. — Edit. Fayard (Commandes aux Services commerciaux Hachette, 25, rue des Cévennes, Paris-XV[e]).

uché notamment l'un des directeurs, Albert Pauhilet ; suppression de l'illustration qui eût surhargé des volumes déjà très denses et augmenté onsidérablement leur prix. Mais on ne saurait trop ouer la persévérance des initiateurs. Les deux voumes parus, le premier en 1951, le second en 954 nous sont garants de la valeur de l'œuvre et e son achèvement dans un temps limité pour le lus grand profit des « usagers ».

Ceux-ci seront nombreux, car nous manquions usqu'ici d'un tel répertoire. Sans doute abondent t surabondent les manuels de littérature, les essais ritiques, les biographies et bibliographies. Dans n de ses ouvrages d'avant-guerre Valéry Larbaud e disait justement fatigué de cette « littérature ur la littérature » où l'appréciation personnelle le l'auteur et ses partis-pris détournent volontiers es faits, et appelait de ses vœux des répertoires urs et simples, où fût enregistré, avec impartialité t méthode, sur tel sujet déterminé, tout ce qu'on ouvait savoir d'une façon certaine, les dates, la ie de l'écrivain étudié, ses éditions, ses collaboations diverses, les références exactes à son œuvre les ouvrages qui le concernent ; bref ce que le ettré le plus exigeant est en droit de trouver dans n dictionnaire bien fait, où le commentateur doit 'effacer devant l'objectivité des faits ou des renseignements.

De son côté, l'académicien Emile Henriot à qui ut confié le soin de présenter, en tête du second olume, une nouvelle « vue générale du XVII[e] siècle » — quelque peu sujette à caution, comme nous e dirons plus loin — écrivait dans son « courier » du *Temps* (28 mars 1939) :

« La méthode ? Elle doit être simple, pour être instructive. Celle qui convient à l'établissement d'un dictionnaire est celle que le *Manuel du gradé de cavalerie* (ce chef-d'œuvre) recommande aux sous-officiers chargés de recueillir un renseignement et de le transmettre. Il faut que le renseignement réponde autant que faire se peut, à ces quatre questions : Qui ? Où ? Quand ? Comment ? — Transposez ce précepte à l'examen de l'histoire littéraire, il s'adapte à merveille à la satisfaction de nos curiosités. Qui a fait cela, qui l'a dit ? Où ? A quelle page, et dans quel texte ? A quelle date ? Car la chronologie, en fait d'idées, de sources et d'inspiration, c'est le B-A-BA de la méthode. Comment la chose est-elle dite ? Sa forme ? Ses sources ? Ses preuves ? — Des réponses immédiates à toutes les questions de l'esprit, sur un écrivain, sur un texte, les réponses qui aillent au-devant des questions, ne laissant aucune partie d'ombre devant soi — c'est ce que l'on attend d'un dictionnaire. Celui-ci est destiné aux lettrés, aux savants, aux étudiants, aux curieux. »

* *

Pour leur donner satisfaction les promoteurs ont fait appel à toute une équipe de spécialistes, au total pour le second volume [2] cent soixante-dix rédacteurs, connus le plus souvent par des travaux antérieurs sur le même sujet, et parmi eux :

— à des ACADÉMICIENS, comme le cardinal Grente, « introducteur » et signataire des notices sur Fénelon, Fléchier, Godeau, le Père Joseph, Mascaron, le « Grand Dessein », les « Grands Jours d'Auvergne », etc., morceaux de choix rédigés amplement à la mode du Grand Siècle ; — Paul Valéry dont l'article un peu ancien sur La Fontaine n'offre pas grand intérêt, sinon par sa définition du « vers varié » et se trouve heureusement complété par le chanoine Coppin, déjà auteur du « La Fontaine » dans la Littérature Calvet ; — André Maurois qui traite de tout ce qui touche à la littérature anglo-saxonne ; — Robert d'Harcourt qui en fait autant pour la littérature allemande ; — le duc de La Force qui étudie l'influence des grands personnages : Louis XIV et les lettres (superficiel, se borne à raconter quelques anecdotes à l'occasion des relations du Roi avec Molière, Racine et l'Académie), Condé, les Conti, etc. ; — le duc de Lévis-Mirepoix (La cour, etc.) ; — Henri Mondor (Maynard et Théophile de Viau) ; — Daniel-Rops (Bérulle) ; — Henry Bordeaux (sainte Jeanne de Chantal).

— à des UNIVERSITAIRES : Daniel Mornet, dont la contribution est très importante mais date un peu, malgré l'immense érudition du professeur son étude du « classicisme » est assez maigre. Du moins soutient-il avec vraisemblance que le classicisme s'appuie tout autant sur « l'art de plaire » que sur « la doctrine des règles raisonnables ». Sur Corneille il déclare qu'il n'existe pas de très bonne étude d'ensemble et signale chez les meilleurs biographes des erreurs d'information ; — Louis Arnould, resté fidèle à ses premières amours et dont le « Racan » est bien un peu long (10 col.) ; — Albert Chérel, l'excellent spécialiste du Quiétisme, — Charles Bruneau, philologue et grammairien, qui réhabilite Ménage contre Boileau et lui rend la place qui lui revient, celle d'un grand savant et d'un homme du monde distingué, et consacre à Furetière, à Guez de Balzac, à la « grammaire », à la « langue classique » des notices d'une remarquable précision ; — Raymond Lebègue, non moins précis sur Malherbe et qui se fait l'apôtre un peu indiscret du « baroque » ; — Jean Laporte, qui consacre une dizaine de colonnes au « grand Arnauld » ; — Gustave Michaut qui fournit l'analyse de plusieurs pièces mais reste un peu trop sec sur « la comédie » ; — René Poirier, dont les quinze pages sur Descartes comptent parmi les plus denses et les plus solides du volume ; — Pierre Moreau, Verdun L. Saulnier.

[2] Le premier volume consacré au *Seizième Siècle* renferme 2.000 articles rédigés par quatre-vingt-treize auteurs, parmi lesquels on reconnaît les seizièmistes les plus en renom : Henri Chamard, Paul Laumonier, Pierre Jourda, J. Plattard, J. Lavaud, Raymond Lebègue, Albert Renaudet, Verdun L. Saulnier, abbé Joseph Coppin (de Lille), abbé Müller, professeur à l'Institut cath. de Paris, etc. A signaler la « vue générale » portée sur le siècle par le regretté Pierre Champion : vingt pages de tout premier ordre par la précision du cadre et de la perspective, la méthode, le souci des faits... Au lieu de prendre parti dans la querelle suscitée par les écrits de Burckhardt (1860), de Nordstrœm (1933) et par les études d'Henri Hauser (la modernité du seizième siècle, 1930) et de Lucien Febvre (le problème de l'incroyance au XVI[e] siècle, 1942), Pierre Champion expose avec sérénité « les profits et pertes » de la Renaissance. Il insiste volontiers sur ce qui a été créé par les hommes d'alors : « le climat gréco-latin qui demeure essentiellement celui de la France » (p. 23). — Même documentation précise et impartiale sur Calvin et Erasme (A. Renaudet), Montaigne (J. Coppin), Etienne Dolet (H. Chamard), Duplessis-Mornay (R. Barroux), etc. — 150 articles d'ensemble sur les genres, les institutions, les influences : histoire de l'imprimerie, fondation du Collège de France, diffusion de la Bible, humanisme ; la technique littéraire, la langue ; tout ce qui a trait à la poésie, à ses lois, à ses genres nouveaux : sonnet, églogue, idylle, etc.

La Sorbonne, comme l'on voit a fourni à l'œuvre commune une importante collaboration. Il faut signaler aussi celle des maîtres de nos Instituts catholiques : Mgr Calvet, fidèle à ses vieilles amitiés (Racine et Molière) qui présente en raccourci une analyse très soignée des œuvres ; — Mgr Pichard, qui est l'un des secrétaires du Dictionnaire et lui a fourni notamment un remarquable Nicole (11 col.) ; — Mgr Françis Vincent qui s'est chargé du Bossuet ; — Mgr Jobit pour qui les relations littéraires entre la France et l'Espagne n'ont pas de secret ; — Mgr Lavallée, biographe du P. Coton et de Charles Démia ; — l'abbé Pierre Sage qui reprend en quelques pages sa précieuse étude sur le prêtre dans la littérature et consacre une notice à Faret (p. 412) ; — l'abbé Joseph Dedieu, dont l'article très dense sur les Apologistes est enrichi d'une importante bibliographie ; — l'abbé Joseph Salvat, spécialiste de la littérature occitane ; — M. Gaillard de Champris dont le « Boileau » est riche, un peu trop peut-être, de citations ; — Mgr Savard, de l'Université Laval, à Québec (rapport canadiens), etc.

— à des HOMMES DE LETTRES : le romancier Roger Vercel qui s'est souvenu, en écrivant « L'école de 1660 », qu'li avait d'abord été professeur, mais dont « la nature au XVII^e siècle est dépourvue de bibliographie » ; — Henri Quéffelec, biographe de Christine de Suède et rédacteur de la notice sur « la Suède et les lettres françaises » ; — Gérard-Gailly qui passe pour avoir renouvelé la connaissance de M^{me} de Sévigné ; — Maurice Brillant, polygraphe et spécialiste du ballet ; — le docteur Delaunay, du Mans, médecin d'une rare érudition et dont l'information déborde de beaucoup le plan local (voir son Guy Patin), etc. — Les FEMMES DE LETTRES sont elles-mêmes représentées par la comtesse Edmée de la Rochefoucauld qui campe ici un portrait nuancé de son lointain ancêtre, et M^{lle} Paulette Leblanc, dont la notice « Psaumes » résumait ou amorçait l'importante thèse qu'elle a depuis soutenue en Sorbonne sur *Les Paraphrases françaises des psaumes de 1610 à 1690*.

— à des ÉRUDITS, des ARCHIVISTES et des BIBLIOTHÉCAIRES, au premier rang desquels il convient de placer M. Robert Barroux, animateur de l'ensemble, à qui l'on doit les précieuses « indications bibliographiques » du début, plusieurs listes synthétiques du plus haut intérêt (sur les moralistes, par exemple, p. 732, groupés par catégories ou matières, avec renvoi à leur nom ; on y trouvera entre autres la liste de tous les ouvrages traitant des dangers du théâtre ; sur les recueils collectifs de poésie, p. 874-75 ; sur le colportage et la littérature populaire (3 col. de bibliogr.) ; sur « Bibliothèques », « Lectures et public », etc.). Ses notices sur Claude Barbin, Gatien de Courtilz, Fortin de la Hoquette et cinquante autres relèvent de la pure érudition...

— des RELIGIEUX : Bénédictins, Jésuites, Sulpiciens, Capucins, Oratoriens. Rien de ce qui concerne les Jésuites n'a échappé au P. de Hérouville et les plus oubliés ont ici leurs notices. Deux d'entre elles méritent une mention spéciale : le « Bourdaloue », riche d'une bibliographie bien à jour, et le « Bx Julien Maunoir » dont le R. P. s'est fait le diligent biographe. L'information bien connue du P. Julien-Eymard rend le même service aux Capucins ; celle des autres religieux, Sulpiciens ou Bénédictins (une bonne douzaine) déborde largement leur Ordre et touche aux sujets les plus divers...

* *

Cette simple énumération donne déjà une idée de la richesse du volume. L'ensemble comporte environ 6.000 notices dont 3.000 auteurs. Si les « grands » ont ici leur place, une place même excessive au gré de certains critiques (Raymond Lebègue, dans la revue *XVII^e Siècle*, avril 1955, p. 208), les *minores* sur lesquels on a souvent tant de peine à recueillir une information précise, ne sont pas négligés. Et pour chacun la notice est suivie des titres d'œuvres (avec indication des éditions, rééditions et traduction) et des ouvrages à consulter. Peut être eût-il été bon d'imposer aux rédacteurs des règles uniformes dans le libellé des références et même dans leur choix. Certaines manquent de date ; quelques-unes sont nettement insuffisantes, vg. *Athalie* p. 860 ; Fouquet et Cavelier de la Salle (dont la bibliographie est pourtant très riche) ; d'autres font défaut, vg. « La Nature au XVII^e siècle ». Les spécialistes les trouveront facilement ailleurs.

La grande nouveauté de cet ouvrage encyclopédique tient surtout aux « notices de matières », où, si l'on préfère, aux articles généraux (155) dont on trouvera la liste en fin de volume. Signalons en particulier les articles consacrés aux divers pays d'Europe et même d'Asie, dans leurs relations avec la littérature française ; aux écrivains étrangers : Bacon, Barclay, Calderon, Cervantès, Gracian, Lope de Vega, Shakespeare, Leibniz qui a écrit directement en français ses meilleurs ouvrages et a puissamment contribué à illustrer le prestige de la langue française dans une Europe qui, en partie grâce à lui, est devenue l' « Europe française » du XVIII^e siècle, etc., ou à l'influence des anciens, vg. les trois colonnes consacrées par Jean Cousin à la « survie de Quintilien » ; aux divers genres littéraires : ballade, burlesque, cantique, chanson, comédie, éloquence de la chaire et judiciaire, histoire, lyrisme, roman, théâtre, etc. ; aux types et aux modes littéraires : la préciosité (3 col. de René Bray), le pédant, le barbon, le point d'honneur, le prêtre, le personnage d'Arlequin, etc. ; aux institutions : bibliothèques, académies, collèges, écoles, salons, etc. ; à la langue : dictionnaires, écriture, grammaire, orthographe ; au livre et à sa diffusion : imprimerie, lecture et public, journaux, colportage ; le rôle des imprimeurs champenois et spécialement « troyens » est bien marqué) ; aux diverses questions débattues à l'époque et depuis : querelle des Anciens et des Modernes (article entièrement refait et différent de celui de Paul Hazard dans le 1er fascicule de l'édition avortée), Jansénisme (très diversement apprécié par M. Cristiani et M. Orcibal... et la critique), classicisme, Ecole de 1660 (remise en question), etc.

Un grand nombre d'ouvrages figurent à leur titre, avec renvoi à leur auteur, s'il y a lieu. Ainsi le mot « *Amour* » groupe plus de deux grandes colonnes de références ; « *Mort* », une colonne ; « *Histoire* », trois colonnes. Signalons un apport vraiment neuf pour la « *littérature missionnaire* »

nt l'abbé Jean Blanc, secrétaire de l'Union missonnaire du Clergé, dresse un inventaire complet col. de bibliographie), article auquel on rattahera celui intitulé « *Voyages* », où le P. F. de ainville note les « nouveautés » introduites par s missionnaires et laisse entendre que leur « bon uvage » fut plus dangereux que celui des liberns. Dans bien des cas « l'état des questions » est diqué et aussi celui des travaux ou des recheres qui restent à faire.

Bref il n'est guère de catégories de chercheurs ui ne puissent trouver ici large provende. L'ourage constitue une source incomparable de docuentation sur la littérature comparée, sur la vie tellectuelle sous toutes ses formes, sur la vie ientifique et sociale du siècle classique, sur les rtistes (peintres, comme Poussin, musiciens come Lulli ; les deux colonnes sur « Arts » (non gnées) paraîtront cependant un peu sèches aux écialistes). Les historiens de la pédagogie trouveront des informations précises sur la célèbre colection « *Ad usum Delphini* », sur les collèges, s écoles, les pédagogues : Charles Démia et aures. A l'article « *Notaires* (*Minutier central des*) » s chercheurs recueilleront de précieuses indications ur les services que peuvent rendre à l'histoire ttéraire ces dossiers déposés aux Archives Natioales et à peine inventoriés jusqu'ici. L'histoire rovinciale se trouve elle-même représentée et enichie par des articles comme la « *Révolte des Nu-pieds* ». Tant il est vrai que la littérature relète profondément la vie d'un pays et d'une époque.

Bien des richesses risquent d'ailleurs d'échapper qui n'aura pas parcouru attentivement l'ensemle du volume. Tel article que l'on croirait absent igure en réalité sous une autre rubrique : Ainsi l'étude de l'humanisme chrétien est à chercher dans l'article « Stoïcisme », p. 963. Sur le Féminisme, dont la rubrique fait défaut, on trouvera de bonnes indications à « Lecture et public ». Sur e mouvement religieux on trouvera les éléments épars d'une synthèse (peut-être négligée à tort) dans les articles : « Collèges », « Gallicanisme », « Jansénisme », « Stoïcisme » et au nom des écrivains mystiques.

A cet égard un système de renvois par astériques (dans le genre du Lavedan, *Dictionnaire de la Mythologie et des Antiqutés grecques et romaines*, Hachette, édit.), ou tout autre système eût rendu service. Ainsi l'article remarquable de P. Julien-Eymard sur le « *Stoïcisme* » touche à bon nombre de questions qui ont été partiellement traitées ailleurs et devrait y renvoyer. A « *Poésie* » on souhaiterait un renvoi à la notice particulièrement riche « Recueils collectifs de poésie ». « *Chaire (éloquence de la)* » est très enrichi par « Moralistes de la chaire et casuistes », p. 730. « *Chapelain* » devrait renvoyer à l'article « Moyen Age » qui renferme sur la victime de Boileau de très précieux renseignements que personne ne songera à y aller chercher. On aimerait à trouver à la rubrique « *Canada* » (qui manque) des renvois à Casson, Cavelier de la Salle, Le Jeune (Paul), Le Mercier (François), Relations des Jésuites, etc.

Nous n'ignorons pas certes les difficultés que peut rencontrer une telle réalisation et celles qui sont inhérentes à la multiplicité des rédacteurs. Le travail de relecture et de mise au point auquel se sont livrés MM. Barroux et Pichard est considérable. Nous devinons tout ce que les notices « Mémoires », « Histoire », « Journaux », « Missions », « Voyages » doivent au premier. A lui aussi revient le mérite, dans les onze colonnes consacrées à « Lecture et public », d'avoir complété par des faits et des chiffres, les articles « Classicisme » et « Ecoles ».

Nous aurions évidemment mauvaise grâce à signaler quelques doubles emplois : « Charles Démia » et « Ecoles », par exemple ; des rébus, au moins pour le commun des mortels : qu'est une « courante » ? p. 285 ; quelques oublis en bibliographie : vg. l'ouvrage d'Eriau sur Françoise de La Vallière ; *De la Cour au Carmel*, J. de Gigord, 1932... ; un petit nombre de coquilles : Cayron au lieu de Cayrou (p. 37) ; le titre de l'ouvrage de Levacher de Lavrigny sur le patron du diocèse de Langres est à rétablir comme suit : *Le glorieux saint Mammès*, 1694 (p. 620), etc. A l'article « Gassendi » on pourra ajouter la découverte récente à Florence de trois manuscrits dactylographiés détachés anciennement de l'ensemble qui se trouve à la Bibliothèque de Tours. Le jeune revue *XVII^e siècle*, dont nous avons déjà à plusieurs reprises, signalé l'intérêt (28 numéros parus) permettra une mise à jour constante (24 bd Poissonnière, Paris-IX^e).

Incomparable instrument de travail, le *Dictionnaire des lettres* a dès maintenant sa place dans les bibliothèques, les centres de lectures, les salles de rédaction, les universités, les écoles officielles ou libres, bref à portée de la main de tous ceux qui s'intéressent à la vie de l'esprit.

* *

On nous permettra, pour terminer, de faire état d'un incident provoqué par la *Préface* d'Emile Henriot (publiée d'abord dans le *Mercure de France* des 1^er février et 1^er mars 1954, sous le titre significatif : « *Idée d'un XVII^e siècle* ») et aggravé peut-être par le feuilleton « Le XVII^e par alphabet » que l'académicien donnait au *Monde* dès le 28 avril 1954. A lire attentivement l'une et l'autre on s'aperçoit que ne subsiste plus grand chose de la tradition qui veut que Louis XIV ait modelé le XVII^e siècle, la partie du XVII^e siècle qui est son siècle. Sans doute y garde-t-on quelque respect pour les grands écrivains, les incontestés, mais sont tirés au devant de la scène et promus au premier rang ceux que nous appelions autrefois les irréguliers, les grotesques, les fantaisistes, les burlesques, les libertins, les gaulois... Bref une vértiable révolution... aux trois quart accomplie, que dénonce énergiquement Mgr Calvet dans *L'Enseignement chrétien* de février 1955 :

> « Quand on arrive à la fin de cette préface, on a l'impression que la littérature classique s'est volatilisée et que nous étions dans l'illusion quand nous parlions de notre « Grand siècle ». On se demande même s'il y a un XVII^e siècle, tellement on lui arrache la tête et la queue, la tête pour la donner au XVI^e et la queue pour la donner au XVIII^e. »

Et de rétablir les faits comme suit :

> « Il y a une littérature préclassique qui, au milieu d'un foisonnement de romantisme avant la lettre, cherche sa doctrine et ses formules. Et il y a une littérature classique. Il n'y a pas une Ecole de quatre amis avec un régent ; mais à une heure donnée, je dirais

à une heure de maturité, au moment où un Roi, grand d'une grandeur royale, prenait le pouvoir, il s'est rencontré un groupe d'hommes de génie, différents de tempérament et de style, rapprochés et unis par des préoccupations communes et par une même conception de l'homme, qui se sont attachés à l'étude de l'homme et en ont parlé avec des accents qui se rejoignent par le goût et le respect de la raison, de la vérité, de la nature, de la probité, du travail, de la langue juste et simple, tout cela constituant une discipline littéraire acceptée et portée comme une défense contre le faux, non comme un poids. »

L'humaniste et le savant historien de la littérature nous invite à garder le culte et la fierté de notre littérature classique, ce « miracle français ». A l'en croire, la campagne actuellement déclenchée contre « le Grand Siècle » est utilisée et monnayée pour des fins d'idéologie qui n'ont rien à voir avec une révision des valeurs littéraires. Et il conclut justement :

« Tant que la tradition gardera quelque prestige et conservera les programmes de l'Enseignement du second degré — de l'Enseignement bourgeois — la jeunesse prendra contact avec Corneille (*Polyeucte*), avec Pascal (*Les Deux Infinis*), avec Bossuet (*L'Oraison funèbre de Madame*), avec Molière (*Le Misanthrope*), avec Racine (*Athalie*), avec La Fontaine (*Le vieillard et les trois jeunes hommes*), avec Boileau (*L'Epître à Racine*). Cela fait une base de granit. Quand on a touché cela, et qu'on en a senti la solidité, on est fixé. On pourra se distraire, s'amuser, s'égarer ailleurs, sur les sables mouvants. On reviendra toujours plus ou moins et inconsciemment à la rive ferme. C'est peut-être cela qu'on appelle la civilisation chrétienne, je veux dire un des aspects de la civilisation chrétienne, qui est fondée sur la raison en même temps que sur l'Evangile. »

Cette conclusion rejoint d'ailleurs l'affirmation de S. Em. le cardinal Grente qui écrit dans son substantiel *Avant-propos* : « ... malgré l'influence de ceux qu'on nomme aujourd'hui les Libertins et qu'on a tendance à réunir en école, bien qu'ils aient vécu dispersés, le XVIIe siècle fut profondément pénétré de « la foi des mystères chrétiens » et que « personne ne peut ôter à la religion l'honneur de compter pour disciples la plupart des génies de cette période », et il exprime son espoir que les lecteurs auront « la sensation que (ce siècle) mérite bien, en dépit de ses ombres, son titre traditionnel de *Grand Siècle*, ou cet autre, choisi par Voltaire : *le Siècle de Louis XIV* ».

A. DONOT.

Comptes rendus bibliographiques

Antoine FRANCESCHI. — **Saint Jean-Baptiste.** — In-8 de 161 p., 700 fr. — Paris, Ed. du Rameau, 1954.

Il n'est pas si courant de lire une étude biblique écrite avec foi et objectivité par un laïc, que ne nous ne sachions gré à l'auteur du témoignage qu'il nous présente. Sobre et riche de réflexions psychologiques, ce petit ouvrage fera du bien parmi les laïcs. Mais, si au fait que soit M. F. des progrès de l'exégèse néo-testamentaire, il est moins bien informé sur l'Ancien Testament. Or la figure de Jean-Baptiste, au confluent des deux Alliances, ne s'éclaire pleinement que si l'on connaît bien les grands courants du Judaïsme antérieur. Nous n'en faisons nul grief à l'auteur ; m[ais] nous en concluons que pour présenter dans toute l[eur] richesse les « trésors de la Bible », comme y préten[d] le titre général de cette collection, les exégètes cath[o]liques de profession sont les mieux placés.

Ch. D. BOULOGNE, O. P. — **Le Dieu fraternel** — In-8 de 176 p., 420 fr. — Paris, Aubier, 195[5]

Ce livre paraît dans la collection « Vie intérieure ». L'auteur, après avoir montré que Jésus est en tout sem[]blable à nous sauf le péché, explique comment il es[t] proche de nous du fait qu'il est né d'une femme (com[]mentaire des épisodes évangéliques où Marie figure) puis il tire les enseignements de la tentation au désert de la parabole de la brebis perdue, et de la doctrine du pardon.

Ces pages très accessibles conviendront particulière[]ment aux lecteurs qui connaissent peu la Bible et l[a] théologie. Çà et là quelques opinions pourraient êtr[e] discutées : p. 15, le pari de Pascal est compris comme ayant pour objet Jésus-Christ ; p. 47, les « gamineries » attribuées à l'Enfant-Jésus sont probablement exces[]sives ; p. 59, la visite de l'Ange à Nazareth est pré[]sentée comme « probable ». Quant au style, il contient beaucoup d'inversions, du genre de celle-ci : « De c[e] réalisme, Jésus n'a point, en ce qui concerne So[n] œuvre, voulu » (p. 122).

Mgr Fulton SHEEN. — **Mariés devant Dieu.** — In-12 de 254 p. — Paris, Amiot-Dumont, 1954.

Dans ces 19 chapitres, échos d'allocutions, l'auteur s'efforce de faire saisir la nature du mariage chrétien telle que de nombreuses publications l'ont précisée de[]puis vingt ans, mais qui est encore loin d'être connue par la masse des fidèles : insuffisance des relations sexuelles à définir l'amour ; leur rôle sanctificateur quand le mariage est transfiguré par l'amour de Dieu ; la nécessité de pratiquer le renoncement au foyer ; l'indissolubilité du lien matrimonial ; le rôle très im[]portant de la procréation des enfants ; l'évolution des sentiments au cours des années ; la doctrine de saint Paul ; l'analogie du foyer et de la vie trinitaire ; l'exemple de la Vierge Marie, etc. En tout cela l'accent est mis sur la vraie nature de l'amour conjugal : don sincère et complet des conjoints l'un à l'autre, dans et pour l'amour de Dieu.

On retrouve ici les qualités oratoires de l'auteur : sa simplicité un peu rude parfois, mais toujours digne, sa psychologie, son recours à des comparaisons origi[]nales, son inspiration profondément surnaturelle. A re[]commander aux époux et aux fiancés, et aux lecteurs de tant de romans où l'amour est réduit à la sexualité.

A noter toutefois qu'en bon thomisme on pourrait parfois reprocher à l'auteur une tendance à juger d'une manière un peu trop optimiste la concupiscence char[]nelle. C'est ainsi qu'il explique le sentiment de la pu[]deur chez l'homme déchu plutôt par le respect religieux de la transmission de la vie que par un sentiment de culpabilité (p. 52), et qu'il donne de la pureté la défi[]nition suivante : c'est « le respect que l'on doit au mystère du sexe » (p. 115).

IMPRIMATUR

Lingonis, die 25 julii 1955

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)